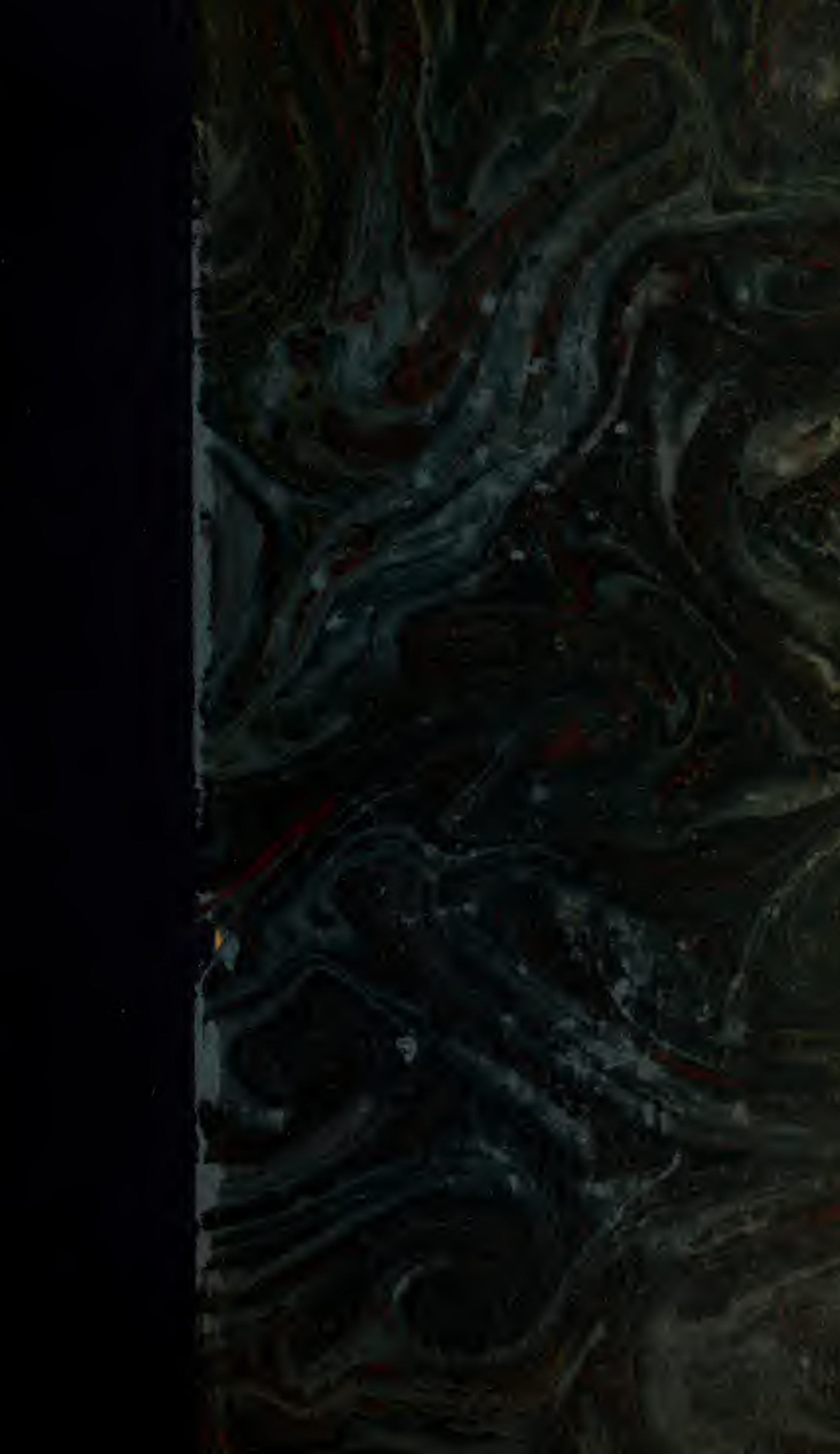


LES ORIGINES

DE

LA SCOLASTIQUE

I

LES ORIGINES

DE

LA SCOLASTIQUE

ET

HUGUES DE SAINT-VICTOR

Par l'abbé **A. MIGNON**

Docteur en théologie et en droit canonique

PROFESSEUR DE THÉOLOGIE AU GRAND SÉMINAIRE DU MANS

TOME PREMIER



PARIS

P. LETHIELLEUX, Libraire-Éditeur

10, rue Cassette, 10

LETTRE DE MGR L'ÉVÊQUE DU MANS

VÊCHÉ DU MANS

JÉSUS !

Cher Monsieur le Chanoine,

Je viens de terminer la lecture de votre travail sur les précurseurs de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor.

De telles études sont un notable service rendu à la Théologie traditionnelle. On comprend bien mieux la substance de la doctrine en la prenant ainsi à ses origines, en suivant ses développements dans un cadre historique et animé, en observant le perfectionnement successif de son exposition, jusqu'au jour où elle est venue se fixer en formules métalliques, ayant la force et l'éclat d'un acier inaltérable, sous la plume géniale de saint Thomas d'Aquin.

Vous avez été heureusement inspiré en groupant vos doctes recherches et vos judicieuses critiques autour de la physionomie si neuve et si originale de Hugues de Saint-Victor. Venu à un moment d'activité intellectuelle qui provoquait l'éclosion, de véritables systèmes, en forme hésitante ou risquée, mais toujours confuse, qui s'égarait à nouveau vers des hérésies assez singulières et peu intelligibles, plutôt attribuables, je crois, aux imperfections d'un langage scientifique rudimentaire qu'à de volontaires et rebelles écarts de pensée, — Hugues, théologien de race, mystique étonnant, logicien sévère, esprit chercheur et fort peu soucieux des idées toutes

faites, a été un vigoureux initiateur. De ses hardies synthèses, de ses analyses parfois si délicates, on voit assez facilement deux courants jaillir. L'un s'écoule par Pierre Lombard et Albert-le-Grand jusqu'à saint Thomas ; l'autre par Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès prépare saint Bonaventure. C'est déjà toute la Scolastique, puisée aux sources patristiques les plus pures, condensée et élaborée dans l'assimilation très peu servile de l'ingénieux docteur.

Dans tout votre livre, on assiste à ce dégagement de l'idée, à cette genèse des formes décisives et lumineuses sous lesquelles saint Thomas fixera l'enseignement. Dans les secrets de cette longue parturition, on trouve une intelligence bien plus complète des points d'arrivée : l'observation curieuse des éléments et des principes générateurs détaille et nuance singulièrement la vraie note des thèses acquises.

Vous marquez aussi d'une manière fort intéressante le rôle de Hugues dans le mouvement de la philosophie pure et dans les premières tentatives de séparation et de méthode. Votre docteur, à défaut d'autres, suffirait à prouver que rien n'est bien nouveau sous le soleil. Si certains philosophes du XVIIe siècle avaient dominé, comme vous le faites, l'œuvre de Hugues de Saint-Victor, ils auraient été forcés, pour plusieurs de leurs bruyantes découvertes, de rabattre beaucoup de leur prétention à avoir tout inventé.

Je n'entreprends pas, cher Monsieur le Chanoine, d'apprécier ici chacun des chapitres ni l'ensemble des questions qui constituent votre livre. Ce livre démontre combien est féconde et suggestive la science historique du dogme. C'est toute la théologie, par ses sommets, suivie avec une attention très pénétrante depuis ses premières expositions parcellaires jusqu'au magnifique édifice qui est la Somme. Avec vous, nous en observons les matériaux essentiels, d'abord épars chez les premiers Pères ; puis nous voyons les écrivains

successifs se les approprier, les mettre en bon ordre, les souder l'un à l'autre ; nous assistons à cet agencement et à cette mise en œuvre ; nous voyons disparaître les dissonnances, les défauts de cohésion et de stabilité, jusqu'au moment où la synthèse scientifique et rationnelle apparaît, compacte désormais et totalement établie, ayant à peine besoin d'être éclairée et ornée par des vues plus étendues ou plus compréhensives. Le lien fondamental qui rejoint les concepts des premiers Pères à ceux des docteurs, puis à ceux des scolastiques, est en bon relief, et fait voir que l'affirmation chrétienne a toujours eu le même sens sous ses formes les plus variées.

C'est un grand attrait que d'observer dans un livre tel que le vôtre cette dogmatique invariable qui peu à peu s'ouvre, s'élargit et se déploie sous la marche et les opinions des commentateurs. Les esprits curieux de saine et forte théologie, aimeront votre belle étude à laquelle je souhaite avec confiance le plus légitime succès.

Agréez, cher Monsieur le Chanoine, mes sentiments les meilleurs et respectueux.

† ABEL,

ÉVÊQUE DU MANS.

Le Mans, le 22 Avril 1895.

AVANT-PROPOS

Un docteur célèbre au moyen âge, Bernard de Chartres, avait coutume de dire en rappelant les travaux des philosophes de la Grèce : « Nous ne sommes que des pygmées assis sur des épaules de géants ». C'est aussi la parole qui vient sur les lèvres lorsqu'on veut caractériser les philosophes et les théologiens de notre temps et les comparer aux scolastiques. C'étaient en effet des géants, ces hommes qui ont fondé la philosophie chrétienne et la théologie didactique, qui nous ont laissé des monuments si durables de leur science et de leur génie; et nos petits manuels de philosophie, tous nos traités de théologie sont bien peu de chose, comparés aux ouvrages d'Albert le Grand, à la Somme de saint Thomas et aux commentaires de Cajétan ou de Suarez. C'est pourquoi, dans l'histoire de la pensée, rien ne surpasse en intérêt le mouvement qui s'opéra depuis la lettre fameuse où Charlemagne recommandait aux évêques et abbés de France la fondation des écoles (787), jusqu'à la Renaissance et au cartésianisme.

Mais dans cette longue période qui renferme toute l'ancienne scolastique, nous trouvons deux parties fort différentes : l'une, qui contient les années antérieures à l'apparition en Occident de la philosophie arabe et des principaux ouvrages d'Aristote et de Platon; l'autre, qui eut pour point de départ la connaissance, dans le monde latin, de ces deux grands foyers de la science philo-

sophique, et finit à la Renaissance. Et comme, sur un sujet aussi vaste que le travail de la pensée durant huit siècles, il est impossible de tout embrasser d'un seul coup d'œil, on aime à rechercher d'abord, afin d'expliquer la genèse des chefs-d'œuvre du moyen âge en philosophie et en théologie, quelles ont été les phases principales du mouvement intellectuel pendant la première période, c'est-à-dire jusqu'à la moitié du XIIe siècle, dans quel état se trouvaient les études, quelles étaient, vers la fin, les questions agitées dans les écoles, quelles les solutions, et comment ce qui n'était au début qu'un germe imperceptible a pu devenir cet arbre vigoureux qui déjà faisait l'orgueil des contemporains.

A l'heure où les professeurs et les élèves des universités et des séminaires, où tant d'esprits sérieux se tournent vers nos vieux docteurs pour demander à leur enseignement la direction et la lumière, il y a là, semble-t-il, une entreprise bien digne d'occuper les historiens et les savants. Cette œuvre n'est-elle pas, en effet, un complément presque indispensable à la connaissance approfondie des écrits et des doctrines de nos grands scolastiques ? En attendant le travail des maîtres, nous voudrions, dans la mesure de nos forces, préparer la construction d'un monument si intéressant et si utile.

Deux voies s'offrent à nous pour nous conduire à ce résultat. Nous pouvons, en suivant le cours des années et des siècles, examiner les doctrines et les auteurs qui se sont succédé dans l'École depuis la renaissance inaugurée par le grand empereur jusqu'à la fin de cette époque. Ce moyen, qui demanderait une longue analyse, risque trop d'aboutir à une sèche nomenclature, et de briser l'unité nécessaire à toute œuvre attachante. Une autre méthode, plus synthétique

et moins pénible, consiste à prendre pour centre d'étude un auteur qui se soit trouvé comme le point d'arrivée des enseignements et des écrits principaux qui parurent successivement dans l'École. En approfondissant ses théories et en observant les différents aspects de sa pensée sur la philosophie et la théologie, en recherchant par quels développements a dû passer la science religieuse pour parvenir au point où lui-même l'a portée, on arrive à présenter un tableau exact et vivant des doctrines scolastiques, depuis l'origine des écoles en Occident jusqu'au terme de cette première période. Nous avons préféré ce second moyen.

Parmi les écrivains et les professeurs dont la renommée remplit cette époque et les siècles suivants, l'un des plus illustres, celui dont les ouvrages, par l'universalité des questions et le caractère de la doctrine, représentent le plus parfaitement l'état de la philosophie et de la théologie dans la première moitié du XIIe siècle, fut ce mystérieux génie que l'histoire connaît sous le nom de Hugues de Saint-Victor. Sans chercher, comme tant d'autres, à provoquer les applaudissements, sans courir après la célébrité, en se mêlant aux disputes des écoles ou de la place publique, il a du fond de son abbaye exercé sur son siècle une sérieuse et durable influence. Il fut en effet, suivant la parole de saint Bonaventure (1), comme une encyclopédie des sciences étudiées à son époque. D'après Vincent de Beauvais (2), aucun de ses contemporains ne le surpassa dans la connaissance des arts libéraux. Trithème le représente comme un docteur très versé dans la sainte Écriture, sans égal parmi

(1) *De reductione artium ad theologiam.* (*Op. S. Bonaventuræ*, t. VII, p. 501, éd. Vivès).

(2) *Specul. doctrin.*, lib. XVIII, cap. LXII.

les anciens dans la philosophie, comme un autre Augustin (1); et Jacques de Vitry (2), après un éloge pompeux de la communauté de Saint-Victor et des grands hommes qui la formèrent, ajoute : « Le plus célèbre et le plus renommé de tous fut Hugues » ; il l'appelle la harpe du Seigneur, l'organe du Saint-Esprit. On sait du reste que Hugues de Saint-Victor fut le guide et l'inspirateur de Pierre Lombard, le docteur préféré de saint Bonaventure, et l'un des théologiens auxquels saint Thomas d'Aquin se montra le plus attaché (3). Puis son enseignement offre cet avantage particulier qu'il touche plus qu'aucun autre à toutes les branches de la science religieuse.

C'est donc en raison de la place éminente occupée par l'illustre maître dans la philosophie et la théologie du XIIe siècle, que nous nous sommes appliqué à l'étude de sa méthode et de sa doctrine. Déjà Liebner (4) et Hetwer (5) en Allemagne, Charles Weis (6), M. Hauréau (7), Mgr Hugonin (8) et d'autres en France ont été séduits par le charme et l'éclat de cette grande figure ; en marchant à leur suite, nous nous efforcerons de mettre à profit leurs travaux et nous tâcherons de les compléter sur certains points.

(1) *De scriptoribus ecclesiasticis.*

(2) *Historia occidentalis*, lib. II, cap. XXIV.

(3) *S. Theol.* II-II, q. V, art. I, ad 1.

(4) *Hugo von S. Victor und die theologische Richtung seiner Zeit.* Leipzig, 1832.

(5) *De fidei et scientiæ discrimine ac consortio, juxta mentem Hug. a S. Victore, Commentarius*, Vratislaviæ, 1875.

(6) *Hug. de S. Victore, Methodus mystica*, Argentorati, 1839.

(7) *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor.* Paris, 1886.

(8) *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor. de Paris.* Patrol. lat. Migne, t. CLXXV. — Voir encore : *Œuvres poétiques d'Adam de S Victor*, par M. L. Gautier, t. I, chap. IV. Paris, 1858.

La nature du sujet nous indique l'ordre même que nous devons garder. Puisque Hugues fut une lumière dans la philosophie et la théologie, après avoir exposé les circonstances notables de sa vie, nous étudierons en lui le philosophe, puis le maître de la théologie scolastique, et enfin le docteur de la contemplation. Mais, pour donner une idée exacte de la part qui revient à son génie dans la science du moyen âge et dans les progrès de la pensée à cette époque, nous voulons, en exposant sa doctrine, marquer quelle fut, sur chacun des sujets où s'exerça son esprit, la contribution apportée par les docteurs qui le précédèrent dans l'École, et indiquer les sources principales où il puisa son savoir. Ainsi nous aurons montré la place qui appartient à Hugues de Saint-Victor parmi tous les maîtres du moyen âge, et les développements successifs que prirent la philosophie et la théologie depuis l'origine de la scolastique jusqu'à la fin de cette première période.

CHAPITRE I

VIE DE HUGUES.

On a discuté sur le lieu d'origine de Hugues de Saint-Victor; mais, suivant toutes les probabilités, il naquit dans le manoir seigneurial des comtes de Blankemburg, à Hartingam en Saxe, l'année 1096.

Les historiens qui précédèrent le XVIIe siècle, sont à peu près unanimes à dire que Hugues est né en Saxe. Aucun des nombreux écrivains de Saint-Victor qui parlent de l'illustre docteur, ne lui assigne une autre patrie, et les annalistes, tels qu'Albéric des Trois-Fontaines, Trithème, Sixte de Sienne, l'ont, eux aussi, présenté comme originaire de cette contrée.

Cependant Mabillon donna une direction différente à l'opinion, et prétendit, sur le témoignage d'un vieux manuscrit de l'abbaye d'Anchin, confirmé, croyait-il, par un passage de Robert de Torigny, que Hugues était d'Ypres en Flandre (1). L'autorité de l'illustre bénédictin, sans doute, fit accepter son assertion par la plupart des historiens modernes. Mais, après l'examen approfondi auquel fut soumise cette controverse par Christian Derling d'abord (2), puis naguère par Mgr Hugonin (3), on ne saurait avoir aucun doute sur la fausseté de la thèse de Mabillon.

L'origine saxonne de Hugues est affirmée par l'ensemble des traditions et des monuments écrits conservés dans l'abbaye de Saint-Victor, comme on peut le constater par l'épitaphe de son tombeau, le *Mémorial* de Jean de Saint-Vic-

(1) Mabillon, *Vetera analecta*, t. I, p. 326, Parisiis, 1675.
(2) *Dissert. de Hugone a S. Vict.*, Hemlstadt, 1745.
(3) *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor*, chap. III.

tor (1), et les récits de J. de Toulouse et de Simon Gourdan. Plusieurs chroniques et manuscrits du XIIIe et du XIVe siècle, conservés soit dans la bibliothèque d'Halberstadt, soit dans les monastères de la Saxe, portent que celui qui fut plus tard Hugues de Saint-Victor était né dans cette même contrée où se trouvent les manuscrits.

Ainsi parlent encore les vieux annalistes, Albéric, Engelhusius, l'un du XIIIe, l'autre du XVe siècle ; et si le moine de Jumièges appelle notre docteur *Magister Hugo Lothariensis,* il en donne tout de suite cette explication qui confirme le sentiment commun et fait comprendre l'expression analogue dont se sert Robert de Torigny, que le nom de Lorrain est venu à Hugues de ce que la Lorraine est limitrophe de la Saxe : *Hugo Lothariensis dictus a confinio Saxoniæ.*

En présence de cet accord, on ne saurait donner aucun crédit au texte du manuscrit d'Anchin : « L'an 1142 de l'Incarnation du Seigneur, mourut le seigneur Hugues de Saint-Victor, le troisième jour des ides de février ; il était né dans le territoire d'Ypres ». L'auteur de ces lignes, qui se trompe sur la date de la mort de Hugues, se trompe aussi sur le lieu de sa naissance.

Le fait qu'il appartenait à la noble famille de Blankemburg, dont la résidence était à Hartingam, est également établi par des autorités peu contestables. On le trouve mentionné dans plusieurs manuscrits de la bibliothèque d'Halberstadt, dont quelques-uns remontent au XIIIe siècle, puis dans la grande Chronique saxonne écrite avant le XVIe siècle, dans les traditions de l'abbaye de Saint-Victor et en de nombreux documents cités par Derling. Et c'est forcer le sens des mots que de voir une allusion manifeste à la condition de sa famille dans ce passage de Hugues : « Pour moi, je suis en exil depuis mon enfance, et je connais la profonde douleur éprouvée par celui qui abandonne pour toujours même la place étroite d'une pauvre chaumière » (2). Car ces dernières paroles, en effet, peuvent désigner tout autre chose que

(1) *Memoriale historiarum, ad annum* 1117 *:* « Hugo fuit Saxonicus genere »
(2) *Erud. didascalicæ,* l. III, c. XX.

la maison où il est né, par exemple, l'humble cellule de religieux où il habitait lorsqu'il dut quitter la Saxe pour venir en France.

Hugues, disent les chroniques, était fils du seigneur Conrad et neveu de Reinhard qui, après avoir étudié à Paris spécialement sous la direction de Guillaume de Champeaux, était revenu en Saxe et avait été appelé au siège épiscopal d'Halberstadt. Élevé dans un milieu chrétien, formé de bonne heure à la piété, Hugues grandit rapidement dans toutes les vertus. De bonne heure aussi, il montra d'excellentes dispositions pour les lettres et les sciences : c'est pourquoi ses parents voulurent le confier à des maîtres également capables de lui enseigner la science et la vertu.

Or, l'Allemagne ne possédait guère alors d'autres écoles que celles établies dans les monastères et dirigées par les religieux. Près d'Halberstadt, dans la petite ville d'Hamerlève, se trouvait le monastère de Saint-Pancrace, habité par des chanoines réguliers dont le savoir était non moins en renom que l'austérité.

Les historiens de Saint-Victor nous disent que Saint-Pancrace d'Hamerlève était une des fondations de l'évêque Reinhard, qui, par admiration pour les chanoines de Saint-Victor de Paris, ses maîtres vénérés, avait demandé qu'une colonie de ces religieux vînt s'établir dans son diocèse. Reinhard, d'après ce récit, ayant été disciple de Guillaume à Saint-Victor de Paris, c'est-à-dire après l'année 1108, et n'ayant pu être évêque d'Halberstadt avant 1113 ou 1114, il nous paraît difficile que Hugues son neveu, alors âgé de 16 ou 17 ans, ait eu pour premiers maîtres les chanoines de Saint-Victor ; tout au plus est-il permis de dire que plusieurs condisciples ou anciens maîtres de Reinhard vinrent, sur sa demande, pendant que Hugues poursuivait le cours de ses études, donner un nouvel éclat à la communauté de Saint-Pancrace.

Quoi qu'il en soit, c'est dans ce monastère que Hugues fut envoyé pour son éducation ; et il y puisa pour la science un amour très vif, entretenu sans doute par l'émulation qu'y apportaient les nombreux écoliers venus à Hamerlève de tous les points de l'Allemagne.

Lui-même, dans un chapitre de son traité sur les études, parle de l'enthousiasme de ses jeunes années avec une précision et des détails qui montrent bien l'impression profonde laissée dans sa mémoire par son ardente application. « J'ose affirmer, dit-il, que je n'ai rien négligé de ce qui pouvait m'instruire ; j'ai appris plusieurs choses qui sembleraient frivoles ou ridicules à quelques-uns. Je me rappelle qu'étant encore scolastique, je m'efforçais de retenir les noms de tous les objets qui tombaient sous mes yeux ou qui servaient à mon usage ; je croyais cette connaissance nécessaire pour étudier leur nature. Je relisais chaque jour quelques parties des raisonnements que j'avais brièvement notés par écrit, afin de graver dans ma mémoire les pensées, les questions, les objections et les solutions que j'avais apprises. Souvent j'ai instruit des causes et disposé des controverses ; je distinguais avec soin l'office de l'orateur de celui du rhéteur ou du sophiste ; je calculais, je traçais des figures sur le pavé avec des charbons ; je démontrais clairement les propriétés de l'angle obtus, de l'angle aigu et de l'angle droit. Souvent je passais les nuits à contempler les astres ; souvent, accordant mon magadam, j'étudiais la différence des sons. . . . . C'étaient là des jeux d'enfant sans doute, mais qui pour moi ont été d'une grande utilité » (1).

On comprend sans peine les progrès rapides que Hugues dut faire dans la science, avec une attention pareille et l'intelligence dont il était pourvu. Ce que l'on comprend non moins facilement, c'est que, dans cette âme si pure et si élevée, appliquée tout entière aux choses de la science et de la vertu, le goût de la vie religieuse ait bientôt dominé tous les attraits du siècle.

J. de Saint-Victor et les historiens de Saint-Victor de Paris revendiquent pour leur abbaye l'honneur d'avoir été le premier asile où il ait voulu abriter sa vocation et prononcer ses vœux ; cela ne semble pas entièrement exact. Une lettre de Burckard, évêque d'Halberstadt, écrite en 1456, suppose que Hugues prit l'habit de chanoine régulier et pratiqua d'abord

(1) *Erudit. didascalicæ*, l. VI, c. III.

la vie religieuse dans le monastère d'Hamerlève ; et Vinnigenstadius qui, au siècle dernier, étudia avec un soin particulier toutes les antiquités de la Saxe et notamment l'histoire du diocèse d'Halberstadt, s'exprime ainsi à propos de Reinhard, évêque de ce siège au commencement du XII[e] siècle. « A cette époque le célèbre Hugues de Saint-Victor fit son noviciat dans le couvent d'Hamerlève, où il resta, malgré ses parents, jusqu'à ce que la guerre le forçât d'abandonner ce pays, qu'il quitta sur l'avis de son oncle Reinhard, évêque d'Halberstadt, pour aller habiter le monastère de Saint-Victor ».

Ce passage est précieux pour notre récit, car il permet de concilier les données fournies par les auteurs allemands avec la tradition de Saint-Victor.

Hugues donc, écoutant l'appel de Dieu, entra à Saint-Pancrace d'Hamerlève pour s'y consacrer à la vie religieuse, et il y prit l'habit des chanoines de Saint-Augustin, malgré ses parents, qui, remplis des espérances que son intelligence et sa précoce sagesse leur avaient fait concevoir, rêvaient pour l'héritier des comtes de Blankemburg tous les honneurs de la vie séculière.

Mais les troubles amenés par la guerre vinrent donner une direction inattendue à l'existence de notre jeune novice et le soustraire aux reproches de sa famille, peut-être même à des tentatives coupables. On était alors au temps de ces querelles funestes entre le Sacerdoce et l'Empire, qui produisirent les désordres que l'on sait, en Allemagne et en Italie ; et ce fut sans doute pour l'éloigner des dangers auxquels pouvaient être exposés les monastères, et principalement les religieux dont les familles étaient mêlées au mouvement des discordes politiques, que l'évêque Reinhard décida Hugues son neveu à quitter la Saxe, pour aller sur une terre plus tranquille se livrer à la prière et à l'étude.

Hugues toutefois ne partit pas seul : Dieu lui donna comme compagnon de voyage un bon ange, un autre Raphaël, dans la personne de son grand-oncle, nommé Hugues lui aussi. Cet homme vénérable, oncle de l'évêque Reinhard et du père de notre jeune Hugues, appartenait depuis longtemps au

clergé et remplissait les fonctions d'archidiacre de l'église d'Halberstadt. Par sollicitude pour son jeune parent, peut-être aussi par désir de se consacrer plus étroitement à Dieu dans un pays soustrait aux maux de la guerre, il abandonna son église; et tous deux, le vieillard et le jeune homme, prirent lentement le chemin de la France.

Les renseignements nous manquent pour suivre pas à pas nos pieux fugitifs à travers les pays qu'ils parcoururent. Il est probable que, comme les moines voyageurs de cette époque, ils allèrent sur leur route frapper à la porte des monastères célèbres, afin de s'édifier et de s'instruire dans la société des hommes illustres par la science et la vertu. On croit qu'ils visitèrent, avec la Saxe, la Lorraine, la Flandre et tout l'est de la France, puis ils se dirigèrent vers Marseille.

Depuis le IVe siècle, Marseille possédait le tombeau de saint Victor, et l'on sait qu'auprès de ce sépulcre vénéré Cassien avait fondé un monastère qui, malgré un écart mémorable, avait été longtemps un foyer de lumière pour tout le midi de la Gaule et comme le séminaire d'où étaient sortis les évêques qui gouvernaient cette partie de l'Église. Le désir de prier au tombeau de celui qu'ils regardaient comme leur père et leur patron, de retrouver les vestiges de la vie religieuse des premiers siècles, tel fut sans doute le motif qui conduisit nos deux voyageurs dans la vieille cité française.

Ils ne restèrent pas longtemps à Marseille ; ils prirent le chemin de Paris, emportant comme souvenir précieux de leur pèlerinage une relique du glorieux soldat qu'ils étaient allés prier. Ils arrivèrent à Paris en l'année 1115 suivant les uns, 1118 suivant les autres, et tous les deux se dirigèrent vers l'abbaye de Saint-Victor.

Cette communauté, appelée à tant de célébrité en France et dans l'Église tout entière, ne comptait encore que quelques années d'existence. On connaît les circonstances dans lesquelles elle avait été fondée. Guillaume de Champeaux, archidiacre de l'église de Paris et maître à l'école épiscopale, avait quitté la vie séculière et s'était établi non loin de Notre-Dame, sur la rive gauche de la Seine, dans un lieu retiré

appelé *Cella vetus*, où se trouvait une petite chapelle dédiée à saint Victor.

Suivant Hélyot (1), il y aurait eu là primitivement une recluse nommée Basilia. D'après Simon Gourdan (2), la chapelle aurait servi à de pieux solitaires qui venaient se livrer à la prière et à la méditation. Dom Lobineau (3) prétend que cette chapelle était un prieuré dépendant de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille. Quoi qu'il en soit, ce fut dans cet endroit alors abandonné que Guillaume de Champeaux, suivi par quelques-uns de ses disciples, Gilduin, Godefroy, Robert, Gautier, Thomas et d'autres, vint habiter en 1108 et former avec ses compagnons une communauté nouvelle, sous la règle des chanoines réguliers de saint Augustin (4).

Saint-Victor, sous la direction de Guillaume, devint un monastère que la gloire de son chef rendit bientôt célèbre. Toutefois la pieuse et savante communauté ne garda pas longtemps à sa tête son illustre fondateur. En 1112 Guillaume était appelé au siège épiscopal de Châlons, et laissait le gouvernement des chanoines de Saint-Victor à l'un de ses premiers compagnons, Gilduin. Le choix de son successeur était singulièrement heureux ; sous sa sage direction, le monastère devint prospère au point de surpasser dans l'opinion toutes les communautés de la capitale.

Dès 1113, le roi Louis le Gros, avec l'autorisation du Pape, octroyait à la communauté sa charte de fondation, qui l'érigeait en abbaye, et à partir de ce moment il s'en montra l'insigne bienfaiteur. Il la dota abondamment et prouva sa confiance en Gilduin, le premier abbé de Saint-Victor, en le choisissant pour confesseur ; même il voulut que plusieurs de ses enfants fussent enterrés dans l'église abbatiale.

Les évêques de Paris se montrèrent aussi les protecteurs très efficaces des chanoines de Saint-Victor, et ils trouvèrent chez eux de sages conseillers souvent même des coopérateurs dé-

(1) *Hist. des ordres monastiques*, t. II, p. 149, Paris, 1721.

(2) *Vies et maximes des hommes illustres de Saint-Victor*, ch. II.

(3) *Hist. de la ville de Paris*, t. I, p. 145.

(4) Voir *Guillaume de Champeaux et les Écoles de Paris au XII[e] siècle*, par l'abbé Michaud, Paris, Didier.

voués ; en sorte que la jeune communauté, au bout de quelques années, fut l'une des plus riches et des plus influentes. Bientôt des monastères se fondèrent ou furent réformés sous son patronage. En mourant, le roi Louis VI (1137) fit un legs de 2000 livres à 20 abbayes appartenant à l'ordre des chanoines de Saint-Victor de Paris, et à la mort de Gilduin (1155) il y avait 44 maisons de chanoines réguliers qui dépendaient de Saint-Victor.

Et ce qui prouve leur grand renom de vertu, ce sont les appels multipliés dont ils furent l'objet de la part des évêques et des grands personnages de l'époque. Suger, à la requête des chanoines séculiers de Sainte-Geneviève, voulant établir la vie religieuse dans cette église, y envoya douze chanoines de Saint-Victor, avec Eudes comme abbé. Geoffroy, évêque de Chartres, prie l'évêque de Paris de lui donner un chanoine de Saint-Victor pour gouverner l'abbaye des Vertus ; Jean de Naples demande la même faveur ; l'évêque d'Halberstadt les établit dans son diocèse (1). Il n'y avait pas vingt ans que l'abbaye de Saint-Victor était fondée, et déjà le pape Innocent II, dans une lettre à l'évêque Étienne, en faisait le plus bel éloge : « Vous n'ignorez pas, disait-il, la glorieuse réputation que s'est acquise l'église de Saint-Victor, autant par la piété de ses religieux que par l'observance de la vie régulière et de la discipline ecclésiastique . . . ». Et Jacques de Vitry, dans son *Histoire occidentale,* écrite au commencement du XIII[e] siècle, exalte la science et la charité dont firent preuve les chanoines de Saint-Victor dès les premières années de leur institution : « Cette congrégation, écrit-il, est, comme le flambeau du Seigneur, élevée sur le chandelier : elle éclaire non seulement la ville, mais les contrées éloignées. C'est la piscine probatique, c'est le vase d'airain placé dans le temple de Dieu . . . Dès son origine elle a été ornée et embellie par des docteurs de Paris qui brillèrent au milieu d'elle comme des étoiles étincelantes ou comme des pierres précieuses » (2).

Les constitutions données par Guillaume à sa communauté,

(1) Du Boulay, *Hist. Universit. Parisiens.*, t. II, p. 121.
(2) *Hist. occident.*, p. 28.

et plus tard complétées par Gilduin, avaient fait de Saint-Victor une maison de prière, de silence, d'étude et de régularité parfaite. Comme toute institution humaine sans doute, elle ne sut pas toujours, dans le cours des siècles, résister aux dangers de la richesse et de la prospérité ; mais, dans ses débuts du moins, les chanoines faisaient de leurs biens le plus charitable usage : ils les consacraient au soulagement des pauvres, et surtout des jeunes étudiants que l'amour de la science attirait à Paris. Nous en avons des preuves nombreuses. Guérin, prieur de Saint-Alban en Angleterre, écrit à Richard, prieur de Saint-Victor, pour le remercier des secours qu'il a fournis à Matthieu son frère. Gratien de Pierre de Léon, consul des Romains, rend grâce aux Victorins, dans une lettre qu'il leur adresse, de l'hospitalité accordée à Hugues son frère. Quelques années après, à la prière de saint Bernard, Pierre Lombard est accueilli chez eux, et il y fait un séjour dont le grand théologien gardera le plus reconnaissant souvenir.

Le nouvel institut ne devait être tout d'abord qu'une communauté religieuse ; mais les disciples de Guillaume de Champeaux, ses admirateurs et ses amis vinrent bientôt le supplier de reprendre ses leçons. Hildebert du Mans, entre autres, lui écrivit à ce sujet une lettre fort touchante, où il le pressait vivement de ne pas abandonner l'enseignement de la philosophie et des sciences sacrées (1). Guillaume se remit donc à l'œuvre, et les étudiants de la capitale prirent le chemin de Saint-Victor : en sorte que, lorsqu'il quitta Paris pour l'évêché de Châlons, sa communauté était non seulement un monastère, mais une école qui ne le cédait en rien à l'école de Notre-Dame, soit pour l'étendue et la profondeur de l'enseiseignement, soit pour la valeur des maîtres.

Telle était la maison où allèrent s'abriter les deux nobles descendants des comtes de Blankemburg, pour s'y consacrer à la vie religieuse. Leur famille et leur nom y étaient déjà connus, puisque Reinhard leur parent avait été autrefois l'un des disciples et des admirateurs de Guillaume de Champeaux, et ils furent sans doute accueillis avec empressement

(1) Hildeb., *Epist.*, l. I, ep. I.

par les chanoines de Saint-Victor, grâce à ce précieux souvenir.

Comment, à partir de cet instant, se passa l'existence de notre jeune Hugues, il nous est assez facile de le conjecturer; mais l'histoire ne nous dit presque rien à ce sujet.

Gilduin, nous l'avons vu, était alors abbé du monastère, et Thomas était prieur en même temps que directeur des études. Sous cette double influence, le jeune religieux fit des progrès rapides dans l'acquisition de la piété, et son esprit dut promptement s'enrichir de toutes les connaissances alors enseignées dans les écoles. Bientôt il se fit remarquer entre tous pour son savoir, et, à l'âge où tant d'autres ont encore besoin de recevoir les leçons du maître, il fut choisi par Thomas pour distribuer avec lui l'enseignement aux nombreux élèves qui se pressaient à Saint-Victor.

Non seulement Hugues enseigna par la parole, mais il composa de nombreux écrits qui, avec la profondeur de son génie, montrent la variété de ses connaissances. Comme il a laissé des travaux sur toutes les branches de la science, on est en droit de croire qu'il passa successivement par tous les degrés de l'enseignement; cependant, la plupart de ses traités portant sur les études sacrées, on doit supposer qu'il consacra la plus grande partie de sa vie à l'explication des vérités révélées.

Un événement tragique vint mettre en relief son savoir et sa doctrine, en lui donnant la direction de l'enseignement et la première chaire à l'école de Saint-Victor.

Thomas joignait à la dignité d'écolâtre et de prieur les fonctions de grand vicaire de l'évêque de Paris. Un conflit ayant éclaté entre celui-ci et Thibaud, l'archidiacre de son église, Thomas défendit les droits de l'évêque avec une énergie et un succès qui lui valurent l'animosité de la famille de l'archidiacre; et, le 20 août 1133, il était massacré par les neveux de Thibaud. Pour succéder à Thomas dans la direction de l'école, on ne trouva personne qui fût plus digne que Hugues, et, à partir de cette époque, il fut chargé de veiller aux destinées de cette brillante académie.

Ce que devint l'école de Saint-Victor entre les mains de notre docteur, la suite de ce travail le fera comprendre, en mon-

trant la profondeur de sa science et l'éclat de sa parole. La manière dont il enseigna la théologie, dit l'*Histoire littéraire*, lui fit parmi ses contemporains une grande réputation (1) ; il reçut d'eux le nom de *Didascalus*, le maître par excellence ; et même on lui fit l'honneur de le comparer au grand Augustin : on l'appelait *alter Augustinus*, *lingua Augustini*, un autre Augustin, la langue d'Augustin (2).

Au commencement du XIIe siècle, l'enseignement n'avait pas encore dépassé le programme adopté sous Charlemagne lors de l'établissement des écoles en Occident. Pour parcourir le cercle des études, et acquérir les connaissances auxquelles devait parvenir tout homme qui voulait recevoir l'instruction libérale, il fallait passer par les « trois arts », grammaire, rhétorique, dialectique, et les « quatre sciences », arithmétique, géométrie, astronomie et musique.

Nous savons en effet, par Jean de Salisbury, qu'à l'époque où il vint à Paris, c'est-à-dire vers le milieu du XIIe siècle, le cours régulier des études profanes consistait toujours dans le *trivium* et le *quadrivium* (3). Lui-même fait un récit très intéressant de ses pérégrinations à travers les différentes écoles où se donnait la science. Il raconte comment il était allé des chaires de grammaire aux chaires de rhétorique, puis à la dialectique, sous les plus illustres professeurs du temps ; de quelle manière il avait suivi les leçons de Richard-l'Evêque sur les quatre sciences, pour arriver aux études théologiques, qu'il termina sous la direction de Gilbert et de Robert Pullus (4).

Ce programme était un vestige des fameuses écoles d'Alexandrie ; il différait à peine du règlement suivi dans le temps où Clément et Origène dirigeaient le Didascalée. Saint Grégoire Thaumaturge nous apprend en effet, dans son panégyrique d'Origène, que le grand docteur son maître, avant d'amener ses disciples aux sciences divines, les faisait passer par ces études préparatoires qu'il appelait *circulaires* ἐγκύκλοι

(1) *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 4.
(2) Simon Gourdan, *Histoire et maximes de Saint-Victor*, t. II, p. 20.
(3) *Metalog.*, l. II, c. XII.
(4) *Metalog.*, l. I, c. X.

et qui se réduisaient à la grammaire, la rhétorique, la dialectique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la physique.

Sous l'influence de ces souvenirs, Martianus Capella avait gardé la même disposition dans un ouvrage célèbre, le *Satyricon;* et son livre qui, en passant par les mains de Cassiodore, avait inspiré le *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, et au temps de Grégoire de Tours était déjà le manuel de tous les hommes d'étude, son livre, dis-je, fut adopté avec empressement par Alcuin et servit de modèle pour la distribution des matières enseignées dans les nouvelles écoles.

Certes, ce programme si étroit en lui-même avait été bien peu chargé durant les premières années. A cette époque de rénovation, l'on s'était contenté de quelques notions élémentaires sur chaque branche du savoir, puis peu à peu les questions s'étaient multipliées ; dès le XIe siècle on avait même tenté d'élargir le cadre des études ; des chaires de médecine et de droit avaient été créées. Mais, outre que cet enseignement n'existait pas dans toutes les écoles en renom, il tenait très peu de place dans les préoccupations des étudiants et des maîtres, et d'une manière générale on peut dire qu'alors la science donnée publiquement était contenue tout entière dans les sept arts libéraux, dans l'explication de la Sainte Écriture et des Pères.

Que tel ait été aussi le cadre choisi à Saint-Victor et rempli par Hugues, on en a la preuve dans ce passage de l'un de ses opuscules, où il décrit l'état des écoles : « *Le Maître.* Tourne-toi d'un autre côté et vois. — *Le Disciple.* Je suitourné et je vois. — *Le Maître.* Que vois-tu ? — *Le Discisple.* Je vois une réunion d'étudiants ; leur multitude est grande . . . Leurs études sont différentes : les uns exercent leur langue encore inculte à prononcer de nouvelles lettres et à produire des sons insolites ; d'autres apprennent les inflexions des mots, leur composition et leur dérivation ; d'autres écrivent avec un stylet sur des tablettes enduites de cire ; certains tracent sur des membranes diverses figures avec des couleurs différentes ; beaucoup aussi sont occupés à des études plus sérieuses, ils discutent entre eux et s'efforcent par

mille artifices de se tromper les uns les autres ; puis j'en vois qui calculent ; d'autres, frappant une corde tendue sur un chevalet de bois, produisent des mélodies variées ; il y en a qui expliquent certaines descriptions et certaines figures ; quelques-uns décrivent avec des instruments le cours, la position des astres et le mouvement des cieux ; d'autres traitent de la nature des plantes, de la constitution des hommes et des propriétés de toutes choses » (1).

Deux chapitres intéressants de l'*Eruditionis didascalicæ* nous font connaître positivement quelle était sa méthode d'enseignement. Le cadre général comprenait les sept arts et la science sacrée. Mais aux sept arts il joignait comme ornement ce qu'il appelait les appendices des arts, la poésie et l'histoire ; et, par les citations nombreuses qu'il fait des auteurs classiques, on voit que Virgile, Horace, Cicéron, Lucain et d'autres lui étaient familiers (2).

C'est donc par suite d'une erreur complète que certains historiens et philosophes ont représenté Hugues et les docteurs de Saint-Victor comme des mystiques étrangers aux études et aux sciences qui préoccupent le commun des hommes. Saint-Victor fut à la fois une école de belles-lettres, de philosophie et de science sacrée au sens parfait du mot ; et si Hugues peut être considéré comme l'un des maîtres de la mystique au moyen âge, c'était aussi un philosophe classique et un théologien scolastique de premier ordre.

En même temps que professeur et écrivain, Hugues fut encore prédicateur. Le nombre et l'importance des sermons ou homélies qu'il nous a laissés, montrent déjà que la prédication lui était familière ; mais en outre le souvenir de son éloquence est resté consigné dans les traditions de Saint-Victor, et Jacques de Vitry n'est que l'écho des contemporains, quand, dans son langage particulier, il fait ainsi l'éloge de notre docteur : « Le plus célèbre et le plus renommé de tous fut Hugues ; harpe du Seigneur, organe du Saint-Esprit, unissant les grenades, symboles des vertus, aux clochettes, symboles

(1) *De vanitate mundi*, int. oper. *Hugonis a S. Victore*, l. I, t. II, col. 709.
(2) *Eruditionis didascalicæ*, lib. III, capp. III, IV.

de la prédication. Il porta un grand nombre de chrétiens à la pratique du bien par son exemple et sa pieuse conversation » (1).

Livré entièrement à l'étude et à l'enseignement, Hugues resta probablement toute sa vie simple religieux. Aucun des monuments de Saint-Victor où il est fait mention de lui, ne lui donne le titre d'abbé ou de prieur. Même, dans la liste des premiers dignitaires de l'abbaye, conservée autrefois à Saint-Victor, on voit que Gilduin fut abbé jusqu'après la mort de Hugues, et Thomas, prieur jusqu'au moment où il fut assassiné, eut pour successeur dans cette charge Eudes, qui semble l'avoir exercée de cette époque à 1148, année de son élection comme abbé de Sainte-Geneviève.

Toutefois Gautier de Mortagne, dans une lettre à notre docteur, le qualifie de prieur : *Hugoni S.-Victoris priori, Guillelmus* (2) — c'est *Gualterus* qu'on eût dû lire — ce qui sans doute indiquerait qu'il en remplit les fonctions durant un certain temps. On sait du moins qu'il n'eut pas, comme tant d'autres savants de son siècle, un rôle public dans les affaires de l'Église et de l'État. L'histoire ne mentionne qu'une fois son intervention dans les choses du dehors : c'est lorsque le roi Louis le Jeune le chargea, de concert avec Alvise évêque d'Arras et Natalis abbé de Rebais, de nommer un successeur à Thomas, abbé de Morigni. Cependant il fut en relation avec les hommes les plus éminents de son temps ; quelques-unes de ses lettres nous ont été laissées : elles sont adressées à des évêques comme Jean de Séville, à des moines renommés comme Gauthier de Mortagne ; plusieurs même avaient été envoyées à saint Bernard.

Le travail sans doute, les austérités de la vie religieuse épuisèrent bientôt les forces du modeste et savant docteur : il mourut, encore à la fleur de l'âge, au milieu de ses frères, qu'il édifia jusqu'à ses derniers instants.

L'un d'entre eux, Osbert, qui lui donna ses soins pendant sa maladie et reçut son dernier soupir, a fait un récit tou-

(1) *Hist. occid.*, c. XXVIII. — Voir encore sur ce sujet *la Chaire française au XIIe siècle*, par l'abbé Bourgain, p. 114-120.
(2) *Patrol. lat.*, t. CLXXXVI, col. 1052, éd. Migne.

chant de sa mort dans une lettre écrite à Jean, comme lui chanoine de Saint-Victor. Nous la citons tout entière, telle qu'elle se trouve dans Martène et d'après l'excellente traduction de Mgr Hugonin (1).

« A Jean son frère chéri en Jésus-Christ, frère Osbert, salut dans le Seigneur.

« Votre piété vous a inspiré le désir, très cher frère, d'apprendre de moi quelques détails sur la mort de votre cher maître Hugues, afin de connaître selon la vérité quelle a été sa conduite dans sa dernière maladie. Recevez donc ce que vous avez désiré saintement, justement et pieusement en toutes manières.

« Vous souhaiteriez peut-être un long récit, vous désireriez connaître toutes les circonstances de sa mort. Je ne puis tout vous dire ; je vous raconterai cependant ce que j'ai vu : car, si je ne me trompe, vous ne me demandez que ce que j'ai vu et entendu moi-même.

« Je ne vous parlerai point de la sincère, entière et parfaite confession qu'il a faite au seigneur abbé et à moi-même, ni des larmes abondantes qu'il a versées, ni de la grande contrition de son cœur, ni des fréquentes actions de grâces qu'il rendait au Seigneur Jésus-Christ pour sa maladie présente, laissant échapper souvent de son cœur ce cri de louange : Soyez béni, Seigneur mon Dieu, dans l'éternité. Je rapporterai ce qu'il a dit et ce qu'il a fait dans les derniers instants de sa vie : tel sera le sujet de mon entretien avec vous.

« La veille du jour où il quitta cette vie, je vins à lui le matin, et je lui demandai comment il se trouvait. — Bien, me dit-il, pour l'âme et pour le corps. Il ajouta : Sommes-nous seuls ? Je lui répondis : Oui. — Avez-vous célébré la sainte messe ? — Oui. — Approchez et soufflez sur ma face en forme de croix, afin que je reçoive le Saint-Esprit. — Je le fis comme il le désirait. Aussitôt, réjoui et fortifié, je crois, par l'Esprit-Saint, il dit avec transport : Maintenant je suis en paix, maintenant je marche dans la vérité et dans la pureté, maintenant je suis établi sur le roc et rien ne peut dé-

(1) *Opera Hug. a S. Vict.*, t. I, col. 47, éd. Migne.

sormais m'ébranler ; maintenant, que le monde entier vienne avec ses plaisirs, il n'aura point mon estime, fût-il tout entier ma récompense, pour lui je ne ferai rien contre Dieu ; maintenant je reconnais la miséricorde de Dieu à mon égard. De toutes les grâces que Dieu m'a faites pendant tout le cours de ma vie jusqu'à ce jour, nulle ne peut m'être plus douce, plus suave, plus agréable que celle qu'il daigne m'accorder en ce moment. Béni soit le Seigneur mon Dieu pour l'éternité.

« Après ces paroles, il demanda humblement l'absolution de toutes les fautes qu'il avait pu commettre contre Dieu. Je la lui donnai et je le laissai reposer selon ses désirs. Je m'éloignai de son lit.

« La nuit suivante, à peu près au chant du coq, son état devint plus grave ; ses forces s'affaiblirent. J'accourus à lui ; sa première parole fut sur le salut de son âme. Lorsque les frères qui étaient présents lui eurent donné l'absolution, je lui suggérai la pensée de recevoir l'onction sainte ; il la demanda avec joie. Il ordonna lui-même de préparer sans délai tout ce qui était nécessaire. Lorsque tout fut prêt, le jour commençait à luire. Les frères, s'étant réunis, se rendirent auprès de lui, selon la coutume, en récitant des psaumes et des oraisons. Alors je lui demandai s'il voulait recevoir l'onction de mes mains, ou s'il préférait attendre le seigneur abbé, qui était alors absent mais devait revenir promptement auprès du malade. Il répondit : Faites ce que vous devez faire, puisque vous êtes ici rassemblés. Un grand nombre de religieux, de moines, de chanoines réguliers, de clercs et d'autres prêtres étaient accourus ; plusieurs laïques même étaient présents.

« Après lui avoir administré l'extrême-onction, je lui demandai s'il voulait recevoir le corps de Notre-Seigneur. On ne le lui avait pas apporté, parce qu'il avait communié l'avant-veille. Mon Dieu ! s'écria-t-il avec une espèce d'indignation, vous me demandez si je veux recevoir mon Seigneur ! courez à l'église et apportez-moi promptement le corps de mon Maître.

« Lorsque j'eus exécuté ses ordres, je m'approchai de son

lit, et, tenant le pain sacré de la vie éternelle entre mes mains : Adorez, lui dis-je, et reconnaissez le corps de votre Seigneur. Alors, se levant autant qu'il le pouvait et étendant les deux mains vers le saint Sacrement, il dit : J'adore en votre présence mon Seigneur et je le reçois comme mon salut. Après avoir consommé l'hostie sainte, il demanda une croix qui était près de lui, et, l'ayant prise entre ses mains, il traça sur lui-même le signe du salut ; puis, l'ayant dévotement embrassée, il reposa sur ses lèvres les pieds du crucifix et les tint longtemps ainsi, comme s'il eût recueilli dans sa bouche le sang qui avait découlé des blessures du Sauveur ; il s'y attachait comme un enfant au sein de sa mère, et il le suçait en répandant des torrents de larmes. Il y eut un instant de silence, après quoi je lui rappelai ce verset de la Sainte Écriture : Je remets mon âme entre vos mains. Il crut que je l'interrogeais et que je lui en demandais l'explication. Il répondit : Le Seigneur Jésus, sur le point de sortir de ce monde, dit à son Père : Je remets mon âme entre vos mains, et son Père la reçut. — Et vous, répliquai-je, qui êtes aussi sur le point de sortir de ce monde, vous devez prier que Dieu reçoive votre âme. — A cette parole il recueillit un instant ses forces ; puis, poussant des soupirs que tous entendirent, il prononça ces mots : Seigneur, je remets entre vos mains et votre puissance cet esprit que vous m'avez donné et que j'ai reçu de vous. Puis il se tut. Son heure dernière approchant, il se recueillit encore, et bientôt il essaya de parler de nouveau, mais sa voix presque éteinte ne pouvait se faire entendre. Je lui demandai ce qu'il disait ; il répondit d'une voix claire : Je l'ai obtenu. Je dis : Qu'avez-vous obtenu ? . . . Il n'était plus. C'était le mardi 11 du mois de février » (1). Cette même date est dans le nécrologe de Saint-Victor comme anniversaire de la mort de Hugues (2).

Bien que les auteurs ne soient pas d'accord sur l'année de cet événement, on croit plus communément qu'il eut lieu

(1) *Patr. lat.*, t. CLXXV, Proleg. cap. III, éd. Migne.

(2) *Necrologium Sancti Victoris Parisiensis, III idus februarii, Anniversarium piæ memoriæ Magistri Hugonis.*

en 1141, 1140 suivant l'ancienne manière de compter qui faisait commencer l'année seulement à Pâques. Hugues en effet mourut à 44 ans, et il était né en 1096 ; puis, suivant des calculs fondés, le 11 mars se trouvait être un mardi en cette année 1141, et non dans les autres années assignées par quelques historiens (1). Il fut enterré dans le cloître de Saint-Victor, près de la porte de l'église.

Les annales de l'abbaye nous disent que bientôt des faveurs spéciales furent obtenues par son intercession, et son tombeau devint presque un lieu de pèlerinage. En 1325, Charles de Valois, frère de Philippe le Bel, était guéri grâce aux prières faites sur sa tombe, et plus tard Jean, fils de Philippe VI, était l'objet d'une faveur semblable. Aussi ce dernier demanda-t-il que le corps du vénérable docteur fût transporté du cloître dans l'église. C'est en 1335 que les dépouilles mortelles de Hugues furent transférées par les soins d'Aubert de Maillé, abbé de Saint-Victor, dans la grande église, et placées dans le chœur qui plus tard devint la chapelle Saint-Denis.

Au dessus de la pierre funéraire on exposa un tableau contenant la liste de ses ouvrages avec cette épitaphe :

Conditur hic tumulo doctor celeberrimus Hugo,
Quem brevis eximium continet urna virum.
Dogmate præcipuus, nullique secundus amore,
Claruit ingenio, moribus, ore, stylo.

Plus tard on plaça aussi une inscription à l'endroit de sa première sépulture :

Hugo sub hoc saxo jacuit, vir origine Saxo,
Annis ducentis, tribus tamen inde retentis.
In claustro primum poni se fecit in imo,
Et pede calcari, nolens mundo decorari.
Luce sub undena Februi tolluntur arena
Ossa, chori latere lævo translata fuere
Anno milleno ter centum, ter quoque deno
Christi cum quinque, fratrum chorus astat utrinque.

(1) J. de Toulouse, *Antiquit. reg. abb. S. Vict.*, fol. 271.

Hugues ne fut jamais l'objet d'un culte officiel dans l'Église, mais son souvenir est resté à Saint-Victor comme la gloire la plus pure dont cette illustre abbaye puisse s'honorer. Dans les cérémonies solennelles, on allait encenser sa tombe comme pour marquer combien sa mémoire était en bénédiction. De plus, la maison de Saint-Victor a considéré le jour de sa réception comme une si haute faveur du Ciel, que, durant près de 500 ans, elle a célébré pour lui une messe solennelle le jour anniversaire de cet événement, s'estimant doublement heureuse d'avoir reçu, ce même jour, et les reliques de son glorieux patron saint Victor et cet illustre religieux.

La légende s'est promptement emparée de ce grand nom. Ainsi l'on sait, par les historiens de Saint-Victor et tous les témoignages du temps, que Hugues fut un modèle d'exactitude dans l'accomplissement de la règle et d'austérité dans la pratique de la pénitence ; néanmoins, d'après une anecdote racontée par Thomas de Catimpré, son âme aurait dû passer par les flammes du purgatoire pour certains adoucissements qu'il s'était permis contre les rigueurs de la vie religieuse. Un chanoine de ses confrères l'avait supplié de lui apparaître après sa mort ; Hugues avait promis, si ce pouvoir lui était accordé. Quelques jours s'étaient à peine écoulés depuis sa sépulture, qu'il se présenta à son ami et lui dit, entre autres choses, que tous les démons de l'enfer l'avaient tourmenté parce qu'il avait refusé de recevoir la discipline durant sa vie, mais qu'à partir de ce moment ses souffrances étaient terminées (1). C'est cette histoire sans doute qui a donné lieu à plusieurs autres récits : Hugues apparaît après sa mort suivi par deux démons qui le frappent, et, lorsqu'on lui demande comment il a mérité ce châtiment, il répond qu'il a trop aimé la science ; ou bien, c'est son ombre attristée qui se présente à l'un de ses anciens confrères et lui dit que l'affliction dont souffre son ami vient de ce qu'il a trop aimé la vaine gloire (2).

(1) Cf. *Hist. Universit. Parisiens.*, t. II.

(2) Hauréau, *Mémoire sur les récits d'apparitions.* (*Mémoires de l'Académie des Inscript.*, t. XXVIII, IIe partie).—Lecoy de la Marche, *Anecdotes et Légendes* etc., p. 223.

Nous ignorons les jugements de Dieu sur le grand docteur de Saint-Victor; ce que nous savons, c'est que depuis le XII[e] siècle sa mémoire est restée en vénération pour la profondeur de sa doctrine et l'éclat de ses vertus.

Hugues fut à la fois un professeur et un écrivain de grand mérite : il a écrit sur l'Écriture, sur la philosophie, sur les arts et sur la théologie. Malheureusement, il est assez difficile de se rendre un compte exact de l'authenticité d'un certain nombre de ses écrits.

Nous ne devons pas oublier, en effet, que Hugues, pendant la durée relativement peu considérable de sa carrière de savant, fut avant tout un grand professeur, mais un professeur moins répandu au dehors que la plupart des maîtres célèbres dont l'histoire de ce temps nous a conservé les noms. Il dicta dans l'intérieur de son abbaye beaucoup d'opuscules, et ses élèves recueillirent de son enseignement bien des traités qui, en raison de leur nombre et de leur mode de publicité, purent facilement s'égarer et échapper même à la vigilance des religieux de Saint-Victor.

Tous ces travaux ont été dispersés d'assez bonne heure, beaucoup sans nom d'auteurs; et, lorsque les manuscrits en répandirent les copies, ils se confondirent facilement avec d'autres traités analogues, de telle sorte que la désignation de l'auteur faite après coup par les copistes fut sans autorité et sans garantie sérieuse de vérité. Plus tard, dans toutes les éditions de ses œuvres, depuis la première jusqu'à celle de Rouen (1648), les ouvrages vrais ou supposés ont été classés sans critique, sans renseignements exacts, et la dernière publiée en 1854 par l'abbé Migne dans sa *Patrologie*, malgré certaines modifications importantes, n'a pas donné toute l'amélioration désirable. Faut-il se presser d'en blâmer les éditeurs? Ce serait souverainement injuste, car il leur eût fallu une science surhumaine pour dresser par eux seuls un inventaire exact et complet des ouvrages de l'illustre Victorin, au milieu des manuscrits de toute sorte que le flot des compositions avait apportés dans les monastères et les écoles du moyen âge.

Quelques années après la mort de Hugues, tous ses écrits furent, par l'ordre de l'abbé Gilduin, réunis en quatre volu-

mes ; malheureusement, il ne nous reste aucun document qui puisse faire connaître ce qui s'y trouvait.

Le premier auteur qui essaye de nous donner une liste complète est Vincent de Beauvais (1) ; toutefois ce n'est pas chez lui qu'on doit aller chercher une œuvre de critique et des citations exactes : il se contente d'énumérer les livres principaux dont la paternité était alors attribuée à Hugues de Saint-Victor. Ainsi font encore le pseudo-Henri de Gand, J. de Saint-Victor et d'autres. Trithème, dans son traité *de Scriptoribus ecclesiasticis*, donne une énumération assez longue, assez juste aussi ; et pourtant il mêle encore aux œuvres authentiques de Hugues des ouvrages incontestablement apocryphes, comme le *De anima Christi* et le *De institutione novitiorum*.

Les premiers éditeurs qui voulurent faire imprimer ses œuvres complètes, ne songèrent pas à s'y préparer par une étude critique de ses travaux ; ils se contentèrent de réunir ce qui avait déjà paru séparément, en un volume in-folio sous ce titre : *M. Hugonis a S. Victore Opera omnia cum vita ipsius, antehac nusquam edita*, 1518. Les chanoines de Saint-Victor comprirent alors qu'il n'appartenait pas à d'autres qu'à eux-mêmes de publier une édition complète de leur grand théologien, et, l'année 1525, ils faisaient paraître toutes ses œuvres à Paris en trois volumes in-folio. Plus tard — 1588 — Thomas Garzoni, chanoine de Saint-Jean de Latran, publiait une nouvelle édition également en trois volumes, avec cette prétention singulière et invraisemblable de ranger Hugues parmi les chanoines de Saint-Jean de Latran. Deux autres sortaient bientôt des presses de Mayence et de Cologne, 1617. Enfin, dans une édition qui parut à Rouen en 1648, les religieux de Saint-Victor reproduisirent l'ordre et le nombre des traités attribués à Hugues, tels qu'ils étaient dans les éditions précédentes. Nous ne voulons en aucune façon diminuer le mérite de ceux à qui nous devons ces travaux successifs, mais il faut bien avouer qu'on n'y trouve ni érudition sérieuse ni discernement ; les ouvrages du Victorin vrais ou supposés y sont jetés comme au hasard.

(1) *Speculum histor.*, l. XVII, c. LXII.

L'édition donnée par l'abbé Migne dans la *Patrologie latine* (1) est incontestablement meilleure ; l'éditeur a su reléguer sous le nom d'apocryphes ou de douteux bien des traités qui jusqu'alors avaient été inscrits inexactement parmi les œuvres de Hugues. Mais que d'erreurs et de lacunes encore ! Combien d'opuscules inédits et parfaitement authentiques on eût pu ajouter à ceux qui se trouvaient déjà dans les anciennes éditions, par exemple l'*Epitome in philosophiam* signalé par Trithème, puis le *De contemplatione et ejus speciebus*, mentionné lui aussi par les vieux bibliographes, et qu'on eût pu chercher dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale.

Déjà au XVIIIe siècle, l'*Histoire littéraire* (2) avait entrepris sur les œuvres de Hugues de Saint-Victor une étude critique sérieuse, complétée par le *Journal de Trévoux* (3). Plus tard M. l'abbé Hugonin dans une thèse sur l'École de Saint-Victor (4), reprit ce travail avec succès. Enfin la question a reçu tous les développements et les éclaircissements qu'elle comporte, grâce aux efforts persévérants de M. Hauréau.

En racontant la vie du célèbre Victorin et en énumérant les ouvrages dont il était réputé l'auteur, M. Hauréau avait déjà, dans la *Biographie générale* de Didot, abordé quelques-unes des questions de critique qui se posent à ce sujet. Puis, ayant trouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale, avec une notice sur Hugues, deux catalogues de ses œuvres remontant au XIVe siècle, il les publia dans le *Bulletin des comités historiques* (5), accompagnés de notes fort importantes ; c'était comme l'ébauche d'un ouvrage que le savant écrivain publiait en 1859 : *Hugues de Saint-Victor et l'édition de ses œuvres*. Cette étude consciencieuse, très soignée, malgré l'exposé trop souvent fantaisiste de la doctrine et des appréciations presque toujours inspirées par l'esprit

(1) *Patrolog. lat.*, t. CLXXV-CLXXVII.
(2) *Hist. littér. de la France*, article *Hugues de Saint-Victor*, t. XII.
(3) *Journal de Trévoux*, Avril 1766.
(4) *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, *Patr. lat.*, t. CLXXV. éd. Migne.
(5) *Bullet. des comit. hist.*, Juillet 1851, p. 177.

naturaliste, fut certainement un grand service rendu à l'histoire.

L'auteur toutefois s'apercevait bien que la lumière n'était pas faite sur tous les points ; il continua ses travaux, et publia en 1886 une nouvelle édition de son ouvrage, dans laquelle plusieurs de ses conclusions antérieures étaient modifiées d'après des indications sérieuses. Sans prétendre que les explications de M. Hauréau apportent une solution définitive à toutes les questions que la critique a le droit de soulever, nous devons pourtant remercier l'éminent académicien de ses patientes et savantes recherches. Ses jugements sont fondés non sur des conjectures, mais sur des textes empruntés aux œuvres mêmes de Hugues ou sur des preuves matérielles d'un autre ordre, et l'on peut croire qu'il a dit le dernier mot sur beaucoup de points.

Aussi n'avons-nous aucune intention de refaire ici le travail accompli par M. Hauréau d'une façon si remarquable ; nous renvoyons à son ouvrage et nous déclarons qu'il sera notre guide en toute cette matière de critique bibliographique.

Hugues de Saint-Victor a composé des traités sur presque toutes les parties de la science. Il a écrit sur la grammaire et la géométrie deux opuscules restés inédits. En philosophie, son ouvrage principal est le traité inséré dans les dernières éditions sous le titre : *Eruditionis didascalicæ libri septem*. Tel que nous l'avons, cet écrit est sans aucun doute possible l'œuvre de Hugues ; mais les éditeurs ont eu le tort de joindre aux six premiers livres, qui forment la partie appelée *Didascalicon* ou *Didascalion* dans les manuscrits et les vieilles éditions, un septième livre qui, bien que très authentique lui aussi, ne fait évidemment pas corps avec les précédents. C'est, en effet, un opuscule distinct, répondant parfaitement au titre donné par certains auteurs : *De opere trium dierum* ou *De tribus diebus*. Cet ouvrage, pris en entier, occupe une place à part dans l'œuvre de Hugues et mérite d'être étudié dans toutes ses parties, malgré sa forme imparfaite.

L'*Epitome in philosophiam* est un dialogue à la manière de Platon, sur les notions générales de la philosophie.

philosophie. Cet ouvrage, encore inédit, toujours présenté dans les manuscrits sous le nom de Hugues, pareillement classé sous son nom par les bibliographes, nous offre une doctrine et des formes de langage si particulières au célèbre Victorin, qu'on ne saurait en suspecter l'authenticité. Enfin la dissertation *de Unione carnis et spiritus* nous fait connaître avec précision les sentiments de notre docteur sur la psychologie.

Les œuvres de Hugues contiennent de nombreux travaux sur l'Écriture Sainte : d'abord un traité général *de Scripturis et Scriptoribus ;* puis des traités particuliers, commentaires, notes ou homélies sur le Pentateuque, les Juges, les Rois, l'Ecclésiaste, les Lamentations, Abdias et probablement le Cantique des cantiques ; en outre, des Allégories sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Le reste des traités scripturaires insérés sous son nom est vraisemblablement apocryphe ; telles sont ces notes sur Joël où est cité Avicenne, dont les ouvrages n'étaient certainement pas connus des Latins dans la première moitié du XII[e] siècle, puis les questions et les notes sur saint Paul qui parlent de maître Achard (1), écrivain postérieur à notre Victorin, et citent les *Sacrements* et les *Sentences* (2) comme étant d'un personnage autre que l'auteur des questions et des notes.

Hugues a laissé sur la théologie didactique des dissertations particulières et des traités généraux. Comme dissertations sur des sujets spéciaux, nous avons, d'après l'ordre même de la dernière édition : 1° *De quatuor voluntatibus in Christo,* 2° *De sapientia animæ Christi,* 3° *De B. M. Virginitate perpetua,* 4° *De laude charitatis,* 5° *Apologia de Verbo incarnato,* 6° *De Verbo incarnato collationes*, enfin 7° les *Miscellanea,* où l'on trouve de brèves explications sur des sujets détachés.

Comme traités généraux, citons d'abord les *Institutiones in Decalogum legis dominicæ* et le dialogue *de Sacramentis legis naturalis et scriptæ ;* vient ensuite la *Summa Sententiarum.* Ce dernier ouvrage, nous le verrons, a une place à part dans la théologie, et il fait grand honneur au docteur qui l'a écrit. Mais est-ce bien notre Victorin ? Nous en avons douté. Si, en effet, on compare la *Summa* aux *Quatre li-*

(1) *Patr. lat.*, Migne, éd. de 1854, t. CLXXV, col. 531.
(2) *Ibid.*, col. 524.

vres des Sentences de Pierre Lombard, on ne tarde pas à constater la parfaite similitude qui existe entre les deux ouvrages, pour le fond et pour la forme. Il y a même plus qu'une ressemblance, car la *Summa* a passé presque tout entière dans l'ouvrage de Pierre Lombard. Pour ne pas accuser l'illustre maître de plagiat et les théologiens du moyen âge d'erreur sur son mérite, nous avons cru que la *Summa* et les Quatre livres des Sentences avaient pour auteur Pierre Lombard (1).

L'étude plus complète des œuvres du théologien de Saint-Victor ne nous a pas permis de rester dans ce sentiment. Les faits constatés dans notre premier travail sont établis, croyons-nous, d'une manière absolue, et nous en tirerons bientôt d'importantes conclusions. Mais si nous refusons d'attribuer à Hugues de Saint-Victor la paternité de la *Summa Sententiarum* pour l'accorder à Pierre Lombard, en raison de l'étroite parenté qui existe entre cet ouvrage et le livre des *Sentences*, nous sommes obligé de changer aussi l'attribution du *De sacramentis christianæ Fidei* ; car il y a de nombreux passages du *De sacramentis* reproduits textuellement dans la *Summa*. Comme le *De sacramentis* est certainement de Hugues, il faut bien en toute hypothèse admettre que Pierre Lombard a mis à contribution dans une mesure excessive le théologien de Saint-Victor son maître. Du reste ces sortes de fraudes étaient assez fréquentes parmi les écrivains du moyen âge, et en jugeant ce procédé d'après nos idées actuelles en matière d'emprunts littéraires, nous nous exposerions à des erreurs fréquentes sur l'authenticité des ouvrages publiés à cette époque. D'autre part nous savons qu'il y a identité absolue de doctrine dans le *De sacramentis christianæ Fidei* et la *Summa Sententiarum*, identité qu'on ne retrouve plus aussi exactement dans les quatre livres des Sentences. Puis la plupart des manuscrits de la *Summa* portent le nom de Hugues et c'est à lui que les bibliographes les plus autorisés l'attribuent ; enfin les théologiens du XIII[e] siècle, saint Bonaventure et saint Thomas par exemple, citent plu-

(1) *Revue des sciences ecclésiastiques*, Décembre 1890, p. 514.

sieurs fois ce traité comme étant l'œuvre de Hugues. C'est là, croyons-nous, un ensemble de faits qui détruit toute présomption opposée, et ne laisse aucun doute sur l'origine de la *Summa Sententiarum.*

Cet ouvrage est donc bien de Hugues de Saint-Victor ; et si, tel que nous le possédons, il est incomplet dans son début et dans sa conclusion, du moins nous en avons les parties les plus nombreuses et les plus importantes (1).

Vient en outre le *De sacramentis christianæ Fidei* ; c'est le grand traité théologique de notre Victorin. Nul doute ne peut exister sur l'origine de cet ouvrage ; les bibliographes, les auteurs du moyen âge le citent tous sous le nom de Hugues et les manuscrits qui le contiennent ne portent pas d'autre désignation. Bien qu'il ait été composé avant la *Summa Sententiarum*, les éditeurs l'ont placé avec raison le dernier de ses grands traités de théologie scolastique, car on peut le considérer comme le développement de toutes les thèses exposées dans ses autres écrits.

Pour être complet on doit citer enfin l'opuscule intitulé : *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, sorte de compilation sur la liturgie de la messe et certains points de doctrine. Comme les explications contenues dans plusieurs endroits des ouvrages de Hugues se trouvent reproduites en beaucoup de passages de ce traité, notamment dans les derniers chapitres sur l'Écriture, il est difficile de l'attribuer à un autre qu'à notre docteur.

Hugues nous a laissé aussi de nombreux travaux sur la théologie mystique. Ses Œuvres contiennent un commentaire sur la Hiérarchie céleste de saint Denys ; les traités *De arca Noe morali*, *De arca Noe mystica*, *De vanitate mundi*, *De modo dicendi et meditandi*, *Expositio super regulam sancti Augustini*, *De arrha animæ*, *De laudibus charitatis*, *De modo orandi*, *De amore sponsi ad sponsam* et *De filia Jephte*, auxquels il faut joindre l'opuscule inédit *De contemplatione et ejus speciebus*. Les anciens bibliographes lui attribuent à tort le *De institutione novitiorum;* Martène a trouvé à l'abbaye de la Merci-Dieu

(1) Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, 1886, p. 67.

le commencement de ce traité, où l'auteur se désigne lui-même comme étant un religieux de Grandmont. C'est effectivement Gérard Ithier, le 7e prieur de Grandmont, qui l'écrivit à l'usage de ses religieux (1). Avec les derniers éditeurs nous écartons encore les livres *De claustro animæ*, *De medicina animæ*, *De nuptiis*, qui probablement, les deux derniers du moins, sont de Hugues de Fouilloi, mais certainement ne sont pas de notre Victorin.

A tous ces ouvrages nous ajoutons un traité semi-philosophique, semi-naturaliste, *De bestiis et aliis rebus*, puis quelques lettres. Trithème atteste que Hugues avait laissé un livre de lettres qui ont été, nous ne les avons plus ; il ne nous en reste que trois distraites des *Mélanges*, deux à Ranulfe de Mauriac, la troisième à Jean archevêque de Séville. Les éditeurs n'auraient cependant pas eu de peine à en trouver d'autres. Citons notamment : 1° *Responsio epistolaris*, au livre Ier, titre 96 des *Miscellanea;* 2° une lettre sur le baptême, adressée à saint Bernard qui fit la réponse que nous avons parmi ses *Œuvres ;* 3° une autre encore à saint Bernard sur le péché d'Adam, qui existe dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque nationale ; 4° une lettre à Gauthier de Mortagne sur le libre arbitre, faisant suite dans le n° 16 530 de la Bibliothèque nationale à l'opuscule *De sapientia animæ Christi :* 5° enfin, une autre au même Gauthier de Mortagne, qui se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne avant ce traité *De sapientia animæ Christi*.

Les sermons que les éditeurs ont placés à la fin du IIIe volume, ne semblent pas avoir Hugues pour auteur ; cependant, cette forme d'enseignement est trop importante, et Hugues y gagna au XIIe siècle un trop grand renom, pour que lui-même n'ait pas composé et laissé un nombre considérable d'instructions ou d'exhortations ; et il ne serait pas impossible sans doute d'en rencontrer un recueil authentique. Actuellement nous n'avons que quelques extraits dans les *Miscellanea* qui précèdent les prétendus cent sermons de Hugues. La collection entière des *ouvrages* du Victorin se termine

(1) Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 119, Paris, 1886.

par un opuscule sur l'Assomption de la Vierge Marie (1).

Tels sont les travaux de notre docteur connus jusqu'ici. C'est, on le voit, une œuvre digne d'attention par le nombre et l'importance des traités ; nous y pouvons donc trouver sans peine l'objet d'une étude très complète sur l'enseignement de Saint-Victor dans cette première partie du XII[e] siècle.

(1) Hauréau, *ibid.*, passim.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DES ÉCOLES AVANT HUGUES DE SAINT-VICTOR.

Au moment où Hugues prit sa place dans l'école de Saint-Victor, c'est-à-dire vers 1125, l'enseignement des sciences humaines était contenu dans le *trivium* et le *quadrivium:* d'une part, la grammaire, la rhétorique et la dialectique ; d'autre part, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Or, dans un cadre pareil, quel était le rôle de la philosophie ?

Si l'on entend par philosophie cette science étendue qui consiste dans l' « explication naturelle de toutes les choses qui se voient et des choses qui ne se voient pas », suivant une définition célèbre : *Rerum quæ videntur et quæ non videntur vera comprehensio* (1), ou avec Alcuin « la recherche des essences, la connaissance des choses humaines et divines autant qu'elle est possible à l'homme », *naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est æstimare* (2), on lui trouve sans doute une part prépondérante dans les sept arts ; et c'était bien aussi ce qu'avaient voulu les premiers docteurs scolastiques auxquels on devait la division des études. Déjà ils partageaient la philosophie en rationnelle et naturelle (3) : la philosophie rationnelle, c'était la dialectique, et la philosophie naturelle, c'étaient les quatre sciences.

Toutefois, même avec cette signification trop large, le programme ne comprenait qu'une partie de la philosophie. Il laissait de côté la morale ; puis, dans la physique, cette science

(1) *Philosophia mundi*, l. 1.
(2) Alcuin, *Op. didasc.*, *De dialectica*, cap. I.
(3) *Ibid.*

supérieure qui considère les premiers principes, soit au point de vue de la constitution, soit au point de vue de la production des choses naturelles ; enfin, la plus belle partie du savoir, celle qui traite du monde spirituel, de l'âme et de Dieu. En un mot, à part la logique, il omettait tout ce qui, dans la classification moderne, s'appelle, à proprement parler, la philosophie.

Les Pères qui dès les premiers siècles de l'Église avaient adopté ce même ordre pour le règlement des études, lui avaient donné une autre destination. D'après eux, cette série de connaissances exposées dans les sept arts n'était qu'une préparation à la philosophie première, cette noble étude des essences et des causes : *Liberales quas vocant circulares disciplinæ conferunt ad philosophiam quæ est ipsarum domina* (1). *Quod de geometria, musica, grammatica, rhetorica et astronomia philosophi prædicant tanquam philosophiæ adjutricibus, id nos de philosophia respectu christianismi dicamus* (2). Mais telle n'était pas la pensée des docteurs qui enseignèrent à l'époque de la réorganisation des écoles. Que pouvait bien être pour eux en effet cette science des causes premières et des natures spirituelles, si ce n'est une connaissance qu'il fallait demander à la révélation ? En ces temps de ténèbres on ne devait pas supposer assez de vigueur dans les esprits, pour espérer qu'un édifice aussi grandiose que la métaphysique pût être élevé convenablement par la méditation et l'effort personnel. Du moins il eût fallu sur ces matières un initiateur, un guide expérimenté; or nous verrons que précisément on ne possédait alors aucun traité qui fût en état de diriger dans ces études abstraites : c'est pourquoi toutes ces connaissances étaient ordinairement rapportées à la théologie ; et ainsi nous nous expliquons facilement comment le programme des études qui avaient pour but de former à la sagesse omettait la première, la plus noble partie de la science, et ne prenait dans la vraie philosophie que le traité préparatoire, c'est-à-dire la logique.

Durant les siècles qui suivirent immédiatement cette épo-

(1) Clem. Alex., *Strom.*, l. I, cap. 5.
(2) Origen., *Epist. ad Greg. Thaumat.*, I. ed. Migne, t. XI.

que, les choses ne s'étaient pas beaucoup modifiées dans la forme de l'enseignement public. Au XIIe siècle, il n'y avait pas encore de chaire de métaphysique dans les écoles ; on avait seulement ajouté aux divisions anciennes la morale et la physique ; mais l'une et l'autre étaient enseignées sans grand succès, la morale restait presque complètement théologique, et la physique se réduisait à des aperçus plus ou moins sérieux, à quelques considérations sur les lois de la nature extérieure et les conditions du corps humain.

Toutefois il convient de dire que sur les matières qui entraient dans l'ordre du programme reçu, tant au point de vue du nombre des questions que de l'importance des solutions, il y avait un progrès considérable, du IXe siècle au commencement du XIIe. Même il s'était rencontré dans le cours des années des esprits supérieurs qui, brisant les limites officielles de la science, avaient cherché à résoudre les grands problèmes dont la raison humaine est comme nécessairement occupée. Plusieurs traités de l'âme avaient été publiés : on possédait le *Monologium* et le *Proslogium ;* ces questions soulevées, résolues, avaient, il est vrai, rétabli la métaphysique dans la préoccupation des intelligences élevées, mais pas assez cependant pour que l'organisation de l'enseignement en cette matière fût ouvertement modifiée.

Maintenant on se demandera sans doute quelles étaient les ressources dont pouvaient disposer les hommes d'étude pour parcourir convenablement le cercle des connaissances philosophiques.

Au IXe siècle, ceux qui travaillèrent à la restauration des lettres avaient sur les bras un trop lourd fardeau, ils s'étaient chargés d'une œuvre trop difficile, pour enseigner de leur propre fond, même la dialectique, cet unique débris de la philosophie ancienne conservé dans les écoles. Ils avaient dû se rattacher à la tradition, et naturellement tous s'étaient reportés vers les grands noms qui rappelaient le plus brillamment les lumières de la sagesse antique. Dans ces questions, plus encore que dans les autres, l'enseignement ne pouvait être qu'une glose sur les ouvrages légués aux générations nouvelles. Ces textes servirent, dès l'abord, de thème aux ex-

plications des professeurs, et, le pli une fois donné, on conserva ce mode d'enseignement durant tout le moyen âge.

L'historien Richer décrit ainsi la méthode adoptée par Gerbert à l'école de Reims : « Il (Gerbert) expliquait, dans un langage très clair, la dialectique suivant l'ordre des livres. Il commençait par *L'Introduction* de Porphyre d'après la version du rhéteur Victorinus ou d'après Manlius (Boèce) ; venait ensuite le *Livre des Catégories ou Prédicaments* d'Aristote ; en troisième lieu il cherchait à rendre compte des difficultés du livre *De l'Interprétation ;* enfin il exposait à ses élèves *Les Topiques*, c'est-à-dire les sources d'arguments, traduits du grec en latin par Tullius et expliqués en six livres de commentaires par Manlius » (1).

Tels étaient l'ordre et la forme sous lesquels se distribuait l'enseignement de la dialectique ou de la logique au X[e] siècle. Plus tard Abélard, Jean de Salisbury ne nous donnent pas une autre idée des moyens employés dans les écoles de leur temps ; alors encore les livres des anciens servaient de matière aux leçons des maîtres, et le cours du professeur n'était qu'une glose ou un commentaire sur le texte des classiques. En conséquence, pour comprendre l'état des connaissances et des études durant toute cette période, nous avons besoin de savoir quels étaient les ouvrages que les docteurs, les philosophes, avaient entre les mains.

Si l'on prend à la lettre les paroles d'Alcuin, on pourra croire que les principaux ouvrages des philosophes grecs se trouvaient dans la bibliothèque de l'école palatine et étaient en usage dès l'origine de cette première époque : il parle en effet, pour faire connaître les richesses de la bibliothèque d'York, de tous les trésors transmis aux latins par la Grèce :

Græcia vel quidquid transmisit clara Latinis (2).

Or, l'on sait que sur les ordres de Charlemagne il avait envoyé plusieurs de ses disciples copier à York les manuscrits qui manquaient à l'Académie palatine. Mais, dans l'énu-

(1) Richer, *Hist.*, lib. III, cap. XLVI.
(2) Alcuin, *Carmen de Pontif. Eborac. Eccles.*, vers 1535. *Patrol.*, t. CI.

mération assez longue des auteurs qu'il possédait, il ne fait aucune mention de Platon :

> Quæ Victorinus scripsere, Boetius atque
> Historici veteres, Pompeius, Plinius, ipse
> Acer Aristoteles, rhetor quoque Tullius ingens (1).

Ce passage et l'ensemble de ses écrits donnent le droit de penser qu'alors on ne possédait rien de Platon.

Environ cinquante années plus tard, des savants, quittant le sol de l'Irlande où s'était maintenu l'enseignement des sciences et des lettres comme aux beaux jours de Rome et d'Athènes, vinrent apporter sur le continent de nouvelles richesses intellectuelles. Parmi les ouvrages qu'ils firent connaître, se trouvait le *Timée*, probablement dans le texte grec que ces heureux docteurs avaient l'avantage alors si rare de pouvoir comprendre, puis en latin dans la traduction de Chalcidius.

En effet, Jean Scot, plus habituellement nommé Scot Érigène, était au nombre de ces doctes émigrés ; et dans son livre *De divisione naturæ* il cite le *Timée* à plusieurs reprises et d'une façon scrupuleusement exacte ; mais — la remarque est importante — il ne cite jamais autre chose que le *Timée*, et au lieu du texte original il se sert de la version de Chalcidius.

Les Lois et *la République* étaient-elles connues alors ? et faut-il croire que Mannon, l'un des maîtres de l'école du Palais au IXe siècle, ait commenté ces deux ouvrages célèbres ? L'affirmation de Valère André (2) ne suffit pas pour l'établir ; au contraire, le silence des contemporains, de Scot Érigène en particulier, prouve, croyons-nous, que ces dialogues n'étaient pas connus à l'époque dont nous parlons ; et dans les siècles qui suivirent, jusqu'à la fin du XIIe, il n'y a aucune indication qui permette de supposer des acquisitions nouvelles en ce genre. Les emprunts faits à Platon par Bernard de Chartres, Thierry et les autres, sont tirés du *Timée ;* et c'est seulement à la suite du retour de Constantinople du moine

(1) Alcuin, *Ibid.*, v. 1549.
(2) Valerii Andreæ, *Bibliotheca belgica*, p. 677, Lovanii, 1643.

Guillaume en 1167, ou même au commencement du XIIIe, que les autres dialogues de Platon pénètrent dans les écoles et les bibliothèques d'Occident.

Or, de tous les ouvrages de Platon, le *Timée* était bien celui qui convenait le moins pour former les esprits novices des premiers scolastiques à la science et à l'amour de la philosophie. Le *Timée*, il est vrai, est comme un résumé des leçons données par le divin philosophe dans la première partie de sa vie ; c'est, pour ainsi dire, l'ébauche de tout son système sur la nature et la constitution du monde ; mais il n'y a là ni enseignement didactique et précis, ni exposition simple, facile, comme il en fallait alors pour diriger les intelligences.

Était-on mieux partagé en ce qui concerne Aristote son disciple ? Hélas ! pendant longtemps on ne posséda pas beaucoup plus de traités d'Aristote que de Platon. Au début, nous le savons par les gloses et les manuscrits conservés dans nos bibliothèques, Alcuin avait le *Peri Hermeneias* ou *De Interpretatione;* mais il ne possédait pas même le texte latin des *Catégories*, puisqu'il prenait pour une version l'abrégé très court, bien fait du reste, attribué alors à saint Augustin (1). Seulement, cette version, dont on ne trouve aucune trace au VIIIe et au IXe siècle, nous la voyons apparaître vers la fin du Xe, dans l'école de Reims, lorsque Gerbert y enseignait: *Porphyrii Isagogas*, *id est*, *Introductiones secundum Victorini translationem explanavit*, *Categoriarum, id est*, *Prædicamentorum librum Aristotelis consequenter enucleans* (2). Nulle part, dans les années qui suivent, on ne trouve la preuve que d'autres ouvrages d'Aristote aient été entre les mains des auteurs ou des étudiants.

Veut-on savoir les livres qui circulaient dans les écoles au moment où Abélard y enseignait, c'est-à-dire dans la première moitié du XIIe siècle ? « Les latins, dit le célèbre dialecticien, n'ont à leur usage que deux livres d'Aristote, les *Prédicaments* ou *Catégories* et l'*Interprétation ; Aristotelis duos tantum Prædicamentorum scilicet et Peri Hermeneias*

(1) Alcuin, *Op*. Éd. Migne, t. CI, c. 951.
(2) Richer., *Hist.*, lib. III, cap. XLVI.

libros, usus adhuc Latinorum cognovit » (1); et si quelquefois les docteurs de ce temps citent d'autres traités du philosophe de Stagire, ce n'est pas d'après les ouvrages eux-mêmes, mais d'après les indications d'auteurs anciens. Pour posséder tous ces trésors, on devra attendre que l'Espagne envoie des traductions latines faites sur les versions arabes, ou que les communications occasionnées par la quatrième croisade mettent les richesses de la Grèce à la disposition de l'Occident latin (2).

Cependant, dès l'origine, les œuvres d'Aristote qu'on expliquait étaient accompagnées de l'*Introduction* de Porphyre où se trouvait exposée la doctrine des « cinq voix », puis on avait quelques traités d'Apulée, le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*. C'eût été bien insuffisant, il faut l'avouer, pour initier le moyen âge à la connaissance de la logique ; heureusement, les parties absentes du grand traité d'Aristote, l'*Organum*, étaient remplacées par les travaux d'un auteur qui fut à lui seul le véritable maître de la dialectique dans les écoles d'Occident : nous voulons parler de Boèce.

Ce grand homme, désirant, dans les temps malheureux où il vivait (470-524), rétablir à Rome les lettres et les sciences, s'était condamné au rôle modeste de traducteur ; il avait fait passer du grec en latin bon nombre d'ouvrages de littérateurs, de philosophes et de savants. Grâce à lui, l'*Introduction* de Porphyre et l'*Organum* étaient devenus intelligibles pour ses contemporains ; puis il avait composé, avec des commentaires sur les traités d'Aristote, des livres spéciaux sur la définition, la division, le syllogisme, les différences topiques, *De differentiis topicis*, c'est-à-dire les différences entre les Topiques de Cicéron et ceux d'Aristote.

Sans doute, plusieurs de ces travaux s'étaient perdus par suite des guerres et des bouleversements si fréquents alors

(1) *Ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 53.

(2) Sur les ouvrages d'Aristote et de Platon possédés par les scolastiques, voir : Jourdain. *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*; Cousin, *Fragments philosophiques, Philosophie scolastique*; Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.*, et les récents travaux de M. Ch. Huit. sur les dialogues de Platon.

en Occident, et jusqu'au XIIe siècle on ne possédait que trois des versions de Boèce, sur l'*Introduction*, sur les *Catégories* et l'*Interprétation ;* seulement, dès le temps d'Alcuin, les docteurs scolastiques avaient son commentaire sur l'*Interprétation*, ses traités personnels sur la division, la définition, les topiques et les syllogismes ; Alcuin et Raban en parlent formellement, et l'historien Richer, dans le passage que nous avons donné plus haut, cite tous ces ouvrages comme formant la base de l'enseignement dans l'école de Reims à la fin du Xe siècle. En sorte que, grâce à Boèce, les premiers scolastiques avaient sur la logique entière un manuel complet, comme un exposé de toute la doctrine d'Aristote, fait par un auteur qui n'ignorait rien des questions contenues dans les traités du grand philosophe et des solutions que demandent les thèses de l'*Organum*.

On n'était pas mieux pourvu dans les premières années du XIIe siècle qu'au Xe ; nous en trouvons une nouvelle preuve dans ce passage, où Abélard fait comme l'inventaire des richesses de son époque : « Pour cet art (la dialectique), toute l'éloquence latine, dit-il, est contenue dans sept ouvrages et trois auteurs. Les Latins en effet ne connaissent que deux livres d'Aristote, les *Prédicaments* et l'*Interprétation*, un de Porphyre, qui, en expliquant les cinq voix, le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident, sert d'introduction à l'étude des *Prédicaments*. Puis nous nous servons des quatre livres de Boèce sur les divisions, les topiques et les syllogismes soit catégoriques soit hypothétiques » (1). Et de même que pendant les premiers temps de la scolastique on n'avait pas la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, de même encore dans ces premières années du XIIe siècle : *Quæ quidem opera*, dit le même auteur parlant de la *Physique* et de la *Métaphysique*, *nullus adhuc translator latinæ linguæ aptavit* (2). Nous devons ajouter cependant que les bibliothèques avaient conservé les traités principaux de saint Augustin ; et l'autorité de ce grand nom est une des causes qui empêchèrent l'étude

(1) *Œuvres inédites d'Abélard*, p. 228.
(2) *Ibid.*, p. 220.

de la métaphysique d'être alors complètement abandonnée. A tout cela enfin si l'on veut joindre les œuvres de Cassiodore et d'un docteur vénéré presqu'à l'égal de saint Augustin, Isidore de Séville, on aura le catalogue à peu près entier des ouvrages anciens possédés par les scolastiques du XIIe siècle sur la philosophie.

Mais ces traités, sans doute, ne dormaient pas dans les écoles et les monastères : c'est pourquoi l'on aime à chercher ce qu'avaient ajouté aux écrits de leurs aînés les nombreuses générations de docteurs qui cultivèrent la philosophie pendant ces trois cents années.

Le premier, par ordre de temps, des dialecticiens de la scolastique au IXe siècle, fut Alcuin lui-même, qui, dans ses *Opera didascalica*, consacre à la logique un traité d'une trentaine de pages. Pourtant, il faut l'avouer, l'opuscule d'Alcuin est de la grammaire plus que toute autre chose ; on n'y trouve guère que l'explication succincte des termes employés en logique, des cinq voix, des dix catégories, des définitions, des divisions, puis quatre lignes seulement sur la construction du raisonnement, et cela copié parfois — même d'une façon distraite, comme la définition de l'argument : « *rei dubiæ affirmatio* », au lieu de *ratio rei dubiæ faciens fidem* (1) — copié parfois, disons-nous, *de verbo ad verbum*, dans les *Étymologies* de saint Isidore ou le traité de Cassiodore sur les arts libéraux. Évidemment ce n'est pas l'œuvre d'un maître, c'est tout au plus le travail d'un débutant.

Raban n'a pas écrit sur toute la dialectique, car on ne saurait appeler un traité de dialectique le chapitre qu'il consacre à cet art dans son livre *De clericorum institutione* (2) ; pourtant il l'a cultivée avec ardeur ; et, dans ce même chapitre, il nous donne une preuve qu'il la tenait en haute estime, quand il recommande aux clercs de l'étudier, d'en faire l'objet de méditations assidues : « *Quapropter oportet clericos hanc artem nobilissimam scire, ejusque jura in assiduis meditationibus habere, ut subtiliter hæreticorum versutiam hac possint dig-*

(1) Alcuin, *Op. De dialectica*, cap. XII.
(2) Raban, *Op. De cleric. instit.*, cap. XX.

noscere » (1). Comme ouvrage étendu sur ce sujet, nous ne connaissons de lui que ce qui est contenu dans le manuscrit de Saint-Germain n° 1310 à la Bibliothèque nationale, c'est-à-dire une glose sur l'*Introduction* de Porphyre, une autre sur l'*Interprétation*, d'après les traductions de Boèce, et enfin une glose encore sur les Topiques, *De differentiis topicis*, du même Boèce.

Là déjà nous sommes en possession d'une sorte de vrai commentaire : les termes sont pesés et expliqués, les questions et les solutions sont au moins indiquées ; ce n'est plus un grammairien qui parle, c'est un philosophe qui disserte et veut rendre compte des mots et des choses, ou du moins c'est un lecteur assidu de Boèce qui comprend les explications du maître et les expose fidèlement. De la *Dialectique* d'Alcuin aux gloses de Raban la distance est considérable ; et cependant le commentaire de Raban est encore bien élémentaire et très incomplet.

Ce que fit Raban à Fulda, les docteurs chargés d'enseigner la dialectique durent le faire dans les écoles principales : eux aussi composèrent des gloses, des commentaires, sur les ouvrages des vieux maîtres ; malheureusement, leurs travaux sont presque tous restés inconnus ou ont été perdus. Longtemps on n'a possédé que le petit traité de Gerbert, *De rationali et ratione uti*, qui, malgré la futilité de la question examinée, laisse voir clairement où étaient à cette époque les préoccupations des savants. Mais dernièrement on a trouvé un nouvel indice de cette application dans le commentaire inédit du Xe siècle, signalé par Mabillon et l'*Histoire littéraire* (2) comme faisant partie de la bibliothèque de Saint-Germain, et découvert par M. Cousin (3). Pour le fond, il y a peu de différence entre ce travail et ceux de Raban ; dans un cas comme dans l'autre, ce sont des explications empruntées à Boèce qui forment la substance du commentaire.

La dialectique retira aussi quelque profit des discussions

(1) Raban, *Ibid.*

(2) Mabillon, *Nouveau traité de diplomatique*, tom. III, pag. 349 ; *Hist. littér.*, tom. XII, pag. 461.

(3) *Fragments philosophiques*, *Philos. scolast.*, pag. 111-112.

soulevées par Bérenger et Lanfranc, où, dit l'*Histoire littéraire*, eut lieu pour la première fois l'application des notions et des questions dialectiques à la théologie (1). Cet essai, si élémentaire qu'il paraisse, si malheureux qu'il ait été du côté de Bérenger, eut cependant pour résultat de forcer les esprits attentifs à ces hautes questions, d'étudier davantage certains points, comme les idées de substance et de quantité, plus en rapport avec le dogme eucharistique ; et l'exercice de la discussion nécessitait une connaissance sérieuse de toutes les subtilités de l'argumentation.

La fameuse querelle du nominalisme vint apporter à la dialectique un nouvel élément de progrès. Nous n'avons rien à dire des commentaires qui furent écrits dans cette dernière partie du XI[e] siècle, parce qu'il ne nous en est rien ou presque rien resté ; mais ce serait ne pas comprendre l'histoire de cette période que de supposer que ces disputes ardentes sur la valeur des universaux aient eu lieu sans une étude prolongée des cinq voix de Porphyre, du contenu des idées premières, les catégories, dont la réalité était niée avec tant d'éclat par Roscelin et ses partisans.

Du reste, si nous n'avons plus les travaux didactiques faits sur les œuvres de Boèce ou d'Aristote, nous connaissons de cette époque, des traités qui dénotent une science remarquable : d'abord l'opuscule de saint Anselme de Cantorbéry : *De grammatico*. C'est un jeu d'esprit plutôt qu'un travail sérieux, dira-t-on, que cette dissertation où l'on se demande gravement si le grammairien désigne une substance ou une qualité ; jeu d'esprit peut-être, mais c'est un jeu où l'auteur montre une grande habileté dans tous les secrets de la logique. Nous ne saurions omettre de citer, en outre, les livres d'Odon de Cambrai : 1° *Sur le Sophiste*, ou étude sur les arguments ; 2° *Sur les complexions*, sorte de traité *De Interpretatione ;* 3° *Sur la chose et l'être ;* travaux qui, venant d'un docteur aussi éminent, laissent également supposer des questions difficiles et des explications savantes.

Mais, pour connaître parfaitement où en étaient les études sur la logique au XII[e] siècle, nous aurons des renseignements

(1) *Hist. littéraire*, t. VIII, p. 148.

plus exacts par les écrits d'Abélard, le grand Péripatéticien, *summus Peripateticus*, comme l'appelaient ses contemporains.

Les ouvrages d'Abélard sur la dialectique sont nombreux et importants. D'abord, il composa des gloses sur Porphyre, sur Aristote et sur Boèce ; puis il écrivit, à l'usage des commençants, un petit traité consistant en explications simples, brèves, sur les sujets élémentaires; il donna enfin un traité complet où il exposait toutes les parties de la logique, c'est la *Dialectique* dont il parle dans sa *Theologia christiana:* « *De qualibus quidem argumentationibus in Dialectica nostra latius prosecuti sumus* » (1) que Duchesne avait promis de publier : « *et hæc Dialectica sive Logica prope diem in philosophiæ candidatorum gratia, favente Deo, seorsim edetur*».(2). Tout cela avait été égaré dans les bibliothèques ; heureusement M. Cousin a pu, sur les indications de Casimir Oudin et de l'*Histoire littéraire*, retrouver et donner au public quelques-uns de ces traités, en particulier le grand ouvrage de dialectique. Si l'on ajoute l'opuscule *De generibus et speciebus*, également édité par M. Cousin, on aura tous les travaux connus du grand Péripatéticien du XIIe siècle sur la logique.

Incontestablement il y a dans ces traités, qui tous ont probablement été écrits avant 1119, c'est-à-dire avant l'entrée d'Abélard à Saint-Denis et pendant son premier enseignement, une grande supériorité sur les essais et les commentaires des scolastiques antérieurs.

Le subtil logicien n'a rien omis de ce qu'exige l'explication des questions importantes. Quelle que soit sa théorie sur la réalité des cinq voix, il en développe le contenu en philophe et en péripatéticien consommé ; à la suite d'Aristote, il analyse les concepts de substance, de quantité, de qualité et de relation ; il expose les règles de la proposition, du syllogisme catégorique et du syllogisme hypothétique avec toute l'étendue convenable. S'il laisse de côté ou à peu près les dernières catégories, il le fait intentionnellement, à l'exemple du Maître. « Il est difficile de traiter de ces prédicaments —

(1) Abælard., *Op.*, Patrol. éd. Migne, 178, p. 1278.

(2) Abæl., *Opp.*, not. p. 1160.

agere, pati, quando, ubi, situs, habere — car les anciens nous en ont donné le nombre, sans laisser aucune doctrine sur chacun d'eux. Aristote, dans toute la série des prédicaments, a borné ses efforts à l'explication des quatre premiers : substance, quantité, relation et qualité ; sur l'action ou la passion — *facere vel pati* — il n'a rien dit, si ce n'est qu'elles sont susceptibles d'opposition et de rapport ; mais, suivant Boèce, il en avait parlé d'une façon très savante dans ses autres ouvrages. Au sujet des quatre derniers — *quando, ubi, situs, habere* — qui sont connus de tous avec clarté, il s'est contenté d'apporter des exemples ; et il suppose qu'ils sont connus clairement, ou bien parce qu'ils proviennent des premiers, ou parce que lui-même en a parlé dans ses autres livres. Il explique le lieu et le temps, nous atteste Boèce, dans *Les Physiques ;* il expose les autres, avec une profondeur incomparable, dans l'ouvrage appelé *Métaphysique,* traités qui tous les deux ne nous ont été donnés en latin par aucun traducteur, et qui, à cause de cela, nous sont beaucoup moins connus » (1).

C'était donc pour suivre les traces d'Aristote qu'Abélard avait négligé de disserter sur ces dernières catégories dans son grand traité de dialectique. Il appartiendra à Gilbert de la Porrée, quelques années plus tard, même avant la découverte des écrits du philosophe de Stagire sur les autres parties de la philosophie, de compléter cette exposition dans un livre appelé à une grande notoriété au moyen âge, le *Sex principiorum liber*, qui aura l'honneur d'être commenté par Albert le Grand, et sera joint, comme l'*Introduction* de Porphyre, à l'*Organum* d'Aristote.

Tels étaient les progrès, tel était l'état de la dialectique dans cette période, jusqu'au commencement du XII[e] siècle. Grâce surtout à Boèce, on était, pour ainsi dire, en possession de l'*Organum* d'Aristote, et ce trésor incomparable avait, sur cette branche du moins, fait l'éducation scientifique du monde latin.

La métaphysique, la science des causes premières, n'avait

(1) *Œuvres inédites d'Abélard*, p. 200.

pas de place marquée dans le programme des écoles, nous l'avons dit. On n'avait presque rien des anciens philosophes, on possédait *Le Timée*, le traité *De philosophia naturali* d'Apulée, quelques fragments d'auteurs moins connus, puis les ouvrages de saint Augustin et de saint Isidore ; mais tout cela n'offrait rien de didactique ni de précis comme les traités de logique qui étaient dans toutes les mains : aussi la métaphysique n'eut-elle ni le même succès ni les mêmes honneurs. Cependant il y a des problèmes qui s'imposent à l'esprit ; et dans les premiers jours de la science scolastique, on vit sur cet arbre de la métaphysique presque abandonné quelques fleurs dignes d'être soigneusement cueillies.

Dès le début, Alcuin s'essaie aux questions de l'âme ; il le fait rapidement, dans un petit traité sur les paroles *Faciamus hominem ad imaginem nostram,* davantage dans l'opuscule *De ratione animæ.* Hâtons-nous d'ajouter qu'on ne trouve guère en tout cela que des extraits de saint Augustin ; la pensée personnelle de l'auteur y a peu de part. Avec Raban, de même qu'il y a progrès sur Alcuin dans la logique, il y a aussi des conceptions plus sérieuses en métaphysique. Sans doute, le grand traité *De Universo*, où Raban aurait pu faire entrer toutes les parties de la philosophie, est une suite de définitions et d'explications de termes qui n'a rien de commun avec une doctrine philosophique ; mais, déjà dans son commentaire sur l'Introduction de Porphyre, Raban pose la thèse de la réalité des universaux, qu'il résout dans le sens de Boèce ; puis, dans ses gloses sur le traité *De l'Interprétation*, il donne des opérations mentales une courte analyse, où l'on trouve comme un résumé de la théorie péripatéticienne sur la connaissance : « *Cum res sub intelligentia cadit, sensus atque imaginationem præcedere necesse est. Postea vero supervenit plenior intellectus cuncta explicans quæ prius fuerant in imaginationem, de imaginatione vero ad perfectam intelligentiam* » (1).

Enfin c'est particulièrement dans le traité de l'âme que Raban se pose en métaphysicien. Lui demander de l'originalité,

(1) *De Interpret.*, Codex Sangerm., nº 1310, fol. 96.

ce serait ne pas comprendre son rôle et son génie : il puise à pleines mains dans les ouvrages de saint Augustin, dans l'opuscule de Cassiodore sur le même sujet, et dans le livre *De vita contemplativa* faussement attribué à saint Prosper ; mais il explique clairement la nature de l'âme et ses propriétés, il disserte avec habileté sur la question encore obscure de son origine.

A peu près dans les dernières années de Raban, les Irlandais vinrent donner une physionomie nouvelle aux écoles de France et une plus vive impulsion à la philosophie. Nous savons par Heiric d'Auxerre (1) avec quel enthousiasme fut accueillie cette phalange de penseurs et de lettrés ; et si nous ne pouvons connaître la doctrine et l'enseignement de la plupart d'entre eux, nous possédons du moins les travaux du plus célèbre, Scot Érigène. Jean Scot s'était appliqué à l'étude de la philosophie durant toute sa jeunesse dans les savantes écoles de son pays ; il avait pu lire les traités des Latins sur Aristote, il avait étudié le *Timée* et quelques ouvrages du néoplatonisme alexandrin. A cette science il joignait même une connaissance assez parfaite du grec, en sorte que dans les écoles de France il apparaissait comme la personnification du savoir et du génie : Charles le Chauve le charge de traduire en latin les traités de saint Denys ; Hincmar le prie de défendre la doctrine catholique contre les erreurs de Gothescalc.

Malheureusement, ce docteur était un faux savant, ce philosophe était un sophiste. Dédaignant le terre-à-terre de la dialectique et se sentant peu de goût pour commenter Boèce et Aristote, il aborde les hautes questions, se lance dans la métaphysique la plus ardue, et consigne le résultat de ses spéculations dans un livre trop fameux, le *De divisione naturæ*, où il entasse raisonnements sur raisonnements, subtilités sur subtilités, pour prouver que tous les êtres créés retournent dans la nature incréée, et que, comme avant le monde il n'y avait qu'un Dieu et les causes de toutes choses en Dieu, de

(1) Dédicace du poème sur la vie de S[t] Germain, *Acta Sanct.*, 21 juillet.

même, après la fin de l'univers, il n'y aura plus que Dieu et les causes de toutes choses en lui.

L'intervention de Scot Érigène fut un événement malheureux à tous les points de vue; elle n'eut pas seulement le grave inconvénient de répandre dans le public des écoles des erreurs déplorables, mais elle dut faire croire à l'inutilité de toute tentative pour résoudre ces hauts problèmes par la raison. Toujours est-il qu'à partir de Scot Érigène, la métaphysique reste dans l'oubli pendant de longues années, les ouvrages du novateur lui-même se perdent dans les coins inexplorés des bibliothèques, et quand, plus tard, Hugues de Saint-Victor parlera d'un certain Jean Scot (1), c'est à peine si on aura gardé quelque idée de sa doctrine et de ses écrits philosophiques.

En vain l'on parcourt les ouvrages publiés dans l'époque qui suit immédiatement les années de Scot Érigène, on n'y rencontre rien qui se rattache à la métaphysique ; ni Heiric, ni Rémi d'Auxerre, ni même le docte Gerbert, ne dépassent les limites de la dialectique : aussi n'est-on pas surpris, en face de cette impuissance, d'entendre quelques théologiens, à la suite de Paschase Radbert, railler ceux qui voudraient perdre leur temps dans l'étude de la philosophie séculière (2).

Pour retrouver la métaphysique, il faut arriver jusqu'à Roscelin, ou plutôt jusqu'à saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109). C'est à juste titre en effet que le saint docteur a été appelé le fondateur de la métaphysique au moyen âge. Sans doute la querelle des Universaux, où se cachait un problème de haute philosophie, avait déjà éveillé dans les âmes l'amour de la science des choses ; on en avait assez de ce long travail sur les formes et les lois de la pensée, on désirait aborder enfin l'étude des réalités ; mais le génie personnel d'Anselme n'eut pas besoin de cet entraînement : il trouva dans sa propre noblesse une vertu qui le poussa jusqu'aux sommets de la science, et, à lui seul, il opéra comme une résur-

(1) « Nostri temporis Joannes Scotus de decem categoriis in Deum (scripsit) ». *Erudit. didascalicæ*, lib. III, cap. II.

(2) Paschas., *De corpore et sang. Domini*, cap. VII. *In Matth.*, l. VI.— Fulbert Carnot., *Epist.* V.

rection de cette sublime sagesse si délaissée dans les siècles antérieurs.

S'il n'a pas de traité spécial sur la partie générale de la philosophie, Anselme expose cependant les catégories de l'être à propos des attributs divins, mais surtout il établit d'une façon admirable les grandes thèses de la théologie naturelle. Son *Monologium* est un modèle d'élévation et de précision sur la nature et les perfections de Dieu ; le *Proslogium*, qui, d'après nous, offre une base à tout le moins discutable, est cependant le résultat d'un travail étonnant et d'un puissant effort de raison. Dans le dialogue *De veritate*, où l'auteur explique la nature du vrai et son état en toutes choses, il expose sa théorie sur la connaissance des sens ; il développe son sentiment sur l'origine des idées, au chapitre 33e du *Monologium ;* puis, son traité du libre arbitre, joint à l'opuscule sur la volonté, nous fournit des notions complètes touchant la volonté et la liberté. Et partout l'analyse la plus délicate se mêle aux considérations les plus élevées.

Comment, après des travaux semblables, les contemporains de saint Anselme ne donnèrent pas place à la métaphysique dans le cadre de l'enseignement, c'est un fait que l'on a du mal à concevoir. Même, cette œuvre étonnante eut-elle, à l'époque où elle parut, tout le retentissement qu'elle méritait ? Certainement non : soit que les vives discussions qui agitaient alors les écoles eussent éloigné toute préoccupation étrangère, soit que les esprits ne fussent pas encore suffisamment préparés pour ces grandes thèses. Cependant, nous devons le constater, à partir de ce temps, les auteurs restent moins indifférents à la métaphysique. Odon de Cambrai traite en philosophe la question de l'origine de l'âme dans un livre sur le péché originel. Adélard de Bath publie des *Quæstiones naturales* où il aborde plusieurs points de psychologie, notamment l'origine des idées ; le grand ouvrage *De philosophia mundi*, attribué tantôt à Honorius d'Autun, tantôt à Guillaume de Conches, expose et résout les questions les plus variées. Guillaume de Champeaux reprend l'étude de l'âme et fait une brillante dissertation sur sa nature et ses opérations ; enfin, le plus célèbre de tous, Abélard, appelle par ses écarts eux-mêmes

l'attention des hommes studieux sur de nombreux problèmes de théologie naturelle.

En somme, avant saint Anselme, la scolastique n'avait presque rien produit en métaphysique ; les discussions de la fin du XIe siècle et plus encore les ouvrages du grand archevêque de Cantorbéry amenèrent les esprits sérieux à se préoccuper des plus graves questions, et furent le point de départ d'un mouvement important.

Pour terminer ce tableau, il reste à dire comment se trouvaient partagés les philosophes, quelles étaient les écoles rivales, sur quoi portaient les questions principales et les discussions ordinaires entre professeurs et étudiants.

D'abord, y avait-il des écoles en philosophie au XIIe siècle ? Une école suppose tout un ensemble de sentiments, d'idées particulières sur un grand sujet, sur des problèmes intéressants, dont la solution a une notable influence dans le cours tout entier d'une science ou ses parties importantes : c'est ainsi qu'on distinguait, au temps de la philosophie grecque, l'école platonicienne, l'école péripatéticienne, l'école stoïcienne et l'école épicurienne.

Après ce que nous avons dit, il semble qu'il n'y ait guère eu de place pour une distinction pareille dans la philosophie scolastique à l'époque dont nous nous occupons. Seule la logique était l'objet de l'enseignement public ; or, en logique, suivant la remarque de Cicéron, il n'y a pas le système d'Aristote et le système de Platon, il n'y a qu'une doctrine (1) ; puis, les autres parties de la philosophie eussent-elles été représentées dans le programme des études, ne sait-on pas que le moyen âge tout entier se rangea servilement sous la bannière d'Aristote ?

Le lecteur nous excusera, si nous n'opposons qu'une réponse très brève à ces observations : car, Dieu merci, on commence à rendre justice à la philosophie du moyen âge et bien des préjugés sur son compte paraissent avoir fait leur temps. Donc, la dialectique seule était enseignée jusqu'au XIIe siècle ? Mais il est naturel à un esprit un peu délié de trouver

(1) Cic., *Quæst. academ.*, l. I.

dans la dialectique le chemin qui mène à la métaphysique ; et précisément, nous avons fait remarquer plus haut que les vieux commentateurs de Boèce et d'Aristote, en analysant les actes de l'esprit, avaient abordé plusieurs thèses intéressantes de psychologie. A propos de l'explication des catégories, ils avaient, pour ainsi dire, introduit ce partage de la logique en logique majeure et logique mineure qui sera classique plus tard, et ils avaient cherché la solution des questions les plus abstraites de l'ontologie, sur la substance, la quantité et la relation ; enfin, le cours habituel de leurs études sur l'Écriture et la théologie avaient porté nécessairement leur attention sur l'origine du monde et la nature de la cause première.

Maintenant, on aurait tort de supposer qu'Aristote eût en toutes ces matières l'autorité dont il jouira dans la suite, lorsqu'on possédera ses grands traités sur la physique, sur l'âme et sur la métaphysique, quand surtout les docteurs du XIIIe siècle l'auront choisi pour guide (1). Nous devons même faire observer que les auteurs qui avaient donné la première direction à la scolastique, ne semblaient pas remplis d'une trop confiante admiration pour le chef du péripatétisme : ainsi, Cassiodore n'accordait au disciple le premier rang dans la dialectique que pour maintenir la primauté du maître dans la partie la plus sublime de la philosophie : Aristote, disait-il, est logicien, Platon est théologien. Boèce lui-même, le traducteur, le commentateur de l'*Organum*, ne juge pas convenable de prendre un parti entre le chef de l'école péripatéticienne et le fondateur de l'Académie (2).

Quid cui faveat non discernit rite
Nec præsumit solvere litem definite.

Puis ne savait-on pas quel avait été, pour Platon et son école, le culte de saint Augustin, ce maître si universellement vénéré par les auteurs du moyen âge ? Certainement

(1) Voir Salvatore Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica*, Napoli.
(2) *In Porphyr. Comment.*, lib. I, Boet. *Op.*, éd. Migne.

Aristote ne se présentait pas à l'esprit des scolastiques de cette première période avec le même prestige et une aussi puissante recommandation : c'est pourquoi, dès cette époque, les deux grands philosophes ont de zélés partisans ; si le péripatétisme trouve des adhérents nombreux et ardents, le platonisme a, lui aussi, des représentants convaincus.

Ce double mouvement n'avait été guère apparent au début de la scolastique. Pendant qu'on expliquait Boèce et Aristote, Jean Scot, dans sa traduction des Œuvres de saint Denys et dans son livre *De divisione naturæ*, avait exprimé son admiration profonde pour la philosophie platonicienne ; mais son exemple n'était pas fait pour attirer la foule, et, à part quelques glossateurs inconnus qui commentèrent le *Timée* ou le mirent en vers, Platon n'eut pas de disciples au IXe et au Xe siècle. Ce fut Adélard de Bath, le chercheur aventureux qui était allé recueillir les débris de la philosophie ancienne sur le sol où elle avait pris naissance, ce fut lui qui, à la fin du XIe siècle, fit le premier profession publique d'enseigner la doctrine de Platon. Bientôt, deux des maîtres les plus illustres de l'école de Chartres, Thierry et Bernard, marchent à sa suite ; le premier est même surnommé le Platonicien, et Bernard, au témoignage de Jean de Salisbury, mérite d'être considéré comme le plus accompli, *perfectissimus*, des platoniciens du XIIe siècle (1) ; et dans les écoles de la capitale, pendant qu'Adam du Petit-Pont et Abélard glorifient la doctrine d'Aristote, Albéric de Paris et Guillaume de Conches se font les ardents défenseurs de Platon.

La querelle des Universaux établit une ligne de démarcation plus tranchée encore et accentue la division des écoles ; toutefois on y retrouve la trace des anciens systèmes : quiconque admet la formule du pur réalisme se rattache d'une façon plus ou moins directe au platonisme ; et quiconque combat le réalisme est rangé sous le drapeau d'Aristote. Réunirons-nous dans une école ceux qui érigeaient l'ignorance en système et s'efforçaient de ridiculiser la science, ces Cornificiens dont Jean de Salisbury a fait le procès dans son *Meta-*

(1) *Metalog.*, l. 35, c. IV.

logicus d'une manière si instructive et si plaisante? Ce serait évidemment leur faire trop d'honneur. Les sophistes grecs n'admettaient aucune vérité absolue, mais du moins ils ne se flattaient pas de dédaigner toute préoccupation scientifique : nous ne saurions donc faire de ces fanatiques du moyen âge même une école de sophistes ; s'il faut donner un nom à leur secte, appelons-la le parti de l'ignorance. C'est dans les premières années du XIIe siècle qu'ils avaient commencé leurs déclamations ; et si Jean de Salisbury leur porta les derniers coups, d'autres avant lui les combattirent avec ardeur.

Ainsi, dans les temps dont nous parlons, au commencement du XIIe siècle, il y avait diversité d'écoles en philosophie. Mais sur quoi portaient leurs discussions et quelles étaient les questions à l'ordre du jour ? La réponse est simple autant que facile, si nous en croyons Tenneman et la plupart des philosophes français qui ont daigné parler de l'histoire de la pensée au moyen âge. Écoutons M. Cousin, qui les résume tous : « Si dans la scolastique, dit-il, on écarte la théologie pour considérer seulement la philosophie proprement dite, cette philosophie est tout entière dans la querelle du nominalisme et du réalisme, et cette querelle peut se diviser en trois époques : 1° elle naît à l'occasion de la phrase de Porphyre, et sa naissance est celle de la philosophie scolastique ; 2° aux luttes vives et passionnées de cette première époque succède le règne au moins apparent de l'une des deux opinions rivales ; 3° l'opinion vaincue dans la première époque et condamnée au silence dans la seconde, reparaît dans la troisième et finit par triompher » (1). Avec une synthèse aussi sommaire, l'histoire est bien vite faite. Alors, toute cette science admirable, dont les progrès ont été si extraordinaires après l'apparition dans le monde latin de la philosophie arabe ; ces longues et profondes dissertations sur la métaphysique d'Aristote, sur la physique, c'est-à-dire la philosophie de la nature, sur l'âme, ses facultés et ses mouvements : tout cela ne compte pas ? il n'y a au moyen âge que le nominalisme et le réalisme ? tous ces traités du philosophe de Stagire que les doc-

(1) Cousin, *Philosophie scolastique*, p. 89.

teurs du XIIIe et du XIVe siècle étudiaient et commentaient avec tant de subtilité, tout cela c'est le problème des Universaux ? Ne dirait-on pas aussi justement que la philosophie moderne consiste dans la question de la certitude soulevée par le *Discours de la méthode*, ou que l'histoire de la pensée au XIXe siècle est remplie par la thèse de l'origine des idées, qui était au début la grande préoccupation des philosophes ? Qu'on lise nos grands docteurs scolastiques depuis saint Anselme et Albert le Grand jusqu'à Suarez, et l'on saura que si tous donnèrent au problème de la réalité des genres et des espèces une place importante, la place que mérite la question elle-même, ce ne fut pourtant à leurs yeux qu'une seule thèse dans un programme très étendu et très varié. La légèreté de ce jugement ne fait en vérité guère d'honneur au chef de l'éclectisme, et laisse supposer que de toute la scolastique il connaissait seulement le manuscrit de Saint-Germain sur la dialectique d'Abélard et le traité *Des genres et des espèces*. Certainement non, le problème des Universaux n'est pas toute la scolastique, et c'est lui faire une place assez belle dans l'histoire des connaissances humaines que de le présenter comme le point de départ d'une période philosophique très longue et très brillante.

Quoi qu'il en soit, à l'époque dont nous voulons parler, cette controverse était encore dans tout son éclat. On sait comment elle avait été engagée au moyen âge ; tout le monde a présent à la mémoire le passage de l'*Introduction* de Porphyre où le problème est posé : « Puisqu'il est nécessaire, ô Chrysaore, pour comprendre la doctrine des catégories d'Aristote, de savoir ce que c'est que le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident, j'essayerai de te transmettre dans un abrégé succinct ce que les anciens ont enseigné à ce sujet, m'abstenant des questions trop élevées. Ainsi je refuserai de dire si les genres et les espèces subsistent ou consistent seulement en de pures pensées ; si, comme subsistants, ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent enfin séparés des objets sensibles ou dans ces objets et formant avec eux quelque chose de coexistant ».

Les auteurs depuis Alcuin avaient brièvement résolu ces questions dans le sens même de la réponse donnée par Boèce, sans y attacher une grande importance. N'admettant pas que les genres et les espèces fussent de purs noms, ils avaient montré comment les natures génériques et spécifiques existent dans les choses concrètes et sensibles, mais ne reçoivent la forme de genre ou d'espèce que dans la pensée. S'il y en eut qui reproduisirent la théorie platonicienne des universaux *ante rem* et parlèrent de formes spirituelles réunies dans le monde intelligible, ces manières différentes d'interpréter une phrase de Porphyre restèrent presque inaperçues dans l'obscurité de l'école et vécurent assez bien ensemble.

C'est le XIe siècle qui a mis au monde cette querelle en enfantant le nominalisme. D'après Du Boulay, Roscelin n'aurait pas été le premier auteur de cette doctrine (1) ; mais, comme on l'a fait remarquer à juste titre, pour l'histoire l'auteur d'une opinion n'est pas celui qui la soupçonne le premier, c'est celui qui lui donne son vrai caractère en l'appuyant sur des preuves nouvelles et en la répandant parmi les hommes ; or, à tous ces titres, on ne peut mettre en doute que Roscelin ne soit l'auteur du nominalisme (2), et c'est bien à lui du reste que les contemporains Othon de Frisingue (3) et Jean de Salisbury (4) rattachent la théorie du *flatus vocis*.

Quel fut l'ouvrage où Roscelin exposa son système ? Tous les monuments se taisent à cet égard et nous en sommes réduits sur son opinion à l'analyse qu'en fait saint Anselme dans le *De Fide Trinitatis contra blasphemias Roscellini* et à la lettre d'Abélard à l'évêque de Paris.

Du passage de saint Anselme (5) il résulte que Roscelin n'admettait de réalité que dans les individus ; puis il s'en prenait aux qualités des corps, par exemple, à la couleur ; il ne l'admettait pas en elle-même, il admettait seulement le corps coloré ; et ceci doit nous aider à comprendre cette doc-

(1) Du Boulay, *Hist. universit. Parisiensis*, t. I, p. 443.

(2) Cousin, *Philos. scolast.*, p. 120.

(3) *De gestis Frederici*, l. I, cap. 42.

(4) *Metalog.*, II, 17.

(5) *De Fide Trinit.*, cap. II, c. 265, éd. Migne.

trine d'après laquelle il aurait nié la réalité des parties et les aurait aussi regardées comme de purs mots. *Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species ita et partes adscribebat* (1).

Le premier adversaire de Roscelin fut saint Anselme. Le grand docteur ne se serait pas mêlé peut-être à cette querelle, si Roscelin n'était sorti de la dialectique pour tenter d'expliquer suivant ses théories le dogme de la Trinité ; mais en face de ces témérités et de ces erreurs, Anselme n'hésita pas à engager la lutte ; et, en réfutant les nouveautés, les blasphèmes de Roscelin, il n'eut pas de mal à faire voir la faiblesse du système nominaliste. A l'opinion des *flatus vocis* il opposa la réalité des substances universelles (2). Quel sens donnait-il à cette dernière expression ? Réalisait-il dans les choses l'universalité des substances génériques ou spécifiques, comme le feront les partisans du réalisme extrême, les défenseurs de l'universel *in re ?* Nous ne le croyons pas. Saint Anselme n'a pas la prétention de professer sur ce sujet une doctrine personnelle ; à une nouveauté il oppose le sentiment de la tradition, il enseigne ce qu'avaient enseigné Boèce, Raban, presque tous les scolastiques avant lui : c'est bien dans la réalité que l'esprit va chercher ces notions communes ; mais l'universalité qu'elles ont dans nos pensées leur vient de nous, de notre faculté d'abstraire, et du rapport que nous établissons entre l'essence, perçue sans les caractères individuels, et les différents sujets qui la possèdent.

A la thèse de Roscelin on ne tarda pas à opposer une formule extrême, elle aussi. Les universaux, n'étant pas de purs noms, sont les choses elles-mêmes, *universalia sunt in re*, et ainsi sont corporels dans les individus matériels : telle fut la solution apportée par l'un des premiers maîtres du XII[e] siècle, Guillaume de Champeaux. Au dire d'Abélard son élève, Guillaume professait d'abord que l'universel est une chose réelle existant essentiellement et simultanément tout entière

(1) Cousin, *Ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 471.
(2) *De Fide Trinitatis*, cap. II.

dans tous les individus qui s'y rapportent. *Erat in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis* (1).

Cette première forme de réalisme fut remplacée par une seconde après la réfutation victorieuse d'Abélard, et au mot *essentialiter* Guillaume substitua *individualiter*, disent les uns, *indifferenter*, affirment plus justement les autres ; c'est-à-dire qu'il maintint la réalité de l'universel dans les individus, sans en faire l'essence même de l'être. Ce n'était plus, on le voit, la théorie idéaliste de Platon et des platoniciens, qui établit la réalité des genres et des espèces dans le monde intelligible ; c'était un réalisme qu'on pourrait appeler naturaliste.

La thèse platonicienne trouvait sa place dans l'enseignement de Thierry, comme en fait foi son traité *De sex dierum operibus*, surtout dans les leçons de Bernard de Chartres. Celui-là, dit Jean de Salisbury parlant d'un docteur du XIIe siècle, soutient les Idées ; rival de Platon, imitateur de Bernard, il prétend que hors d'elles rien n'est espèce ni genre ; or l'Idée est, suivant la définition de Sénèque : *l'exemplaire éternel des choses de la nature* (2).

On n'ignore pas que ce fut Abélard lui-même qui se chargea de réfuter le réalisme. Mais, si la thèse du brillant dialecticien n'était ni la théorie grossière de Roscelin, ni le système évidemment faux de Guillaume de Champeaux ou de Bernard de Chartres, la solution qu'il préconisait ne pouvait cependant être donnée comme un moyen sérieux de conciliation. Les substances universelles ne sont pas de purs noms, elles ne sont pas des réalités, mais des concepts, des idées de notre esprit, *universalia post rem:* c'était, sous une formule différente, le fond même de la thèse nominaliste. Pour avoir la clef du mystère, il était nécessaire de reprendre cette distinction, donnée jadis par Boèce, de la nature universelle et de son caractère d'universalité, l'une étant objective et réalisée dans les individus, matérielle ou spirituelle suivant leur

(1) Abel. *Op.*, éd. Migne, *Histor. calamit.*, II, p. 119.
(2) J. Salisb., *Metalog.*, l. II, cap. 17.

essence, l'autre donné par l'esprit qui trouve cette nature dans chaque individu d'un genre ou d'une espèce.

Telles furent les solutions apportées à la plus brûlante des questions philosophiques dans ce commencement du XIIe siècle. Les écoles retentissaient du bruit des discussions entre nominalistes, réalistes, conceptualistes ; et pourtant d'autres problèmes déjà sollicitaient l'attention des étudiants et des docteurs. Saint Anselme venait de fonder toute une métaphysique dans ses immortels écrits ; et, malgré la légèreté avec laquelle on faisait silence sur cet événement dans la plupart des écoles, les hommes sérieux ne pouvaient ignorer la portée d'un fait aussi remarquable. En jetant les yeux sur ces admirables études, ils durent éprouver le désir d'approfondir ces grandes choses. La poussière des batailles et le bruit de la mêlée avaient bien pu rendre indifférents à ces travaux les philosophes engagés plus avant dans la lutte ; mais tous ceux qui étudiaient dans le recueillement du cloître, loin du bruit des écoles publiques, durent souvent élever leurs pensées vers l'objet de ces sublimes méditations.

Un autre docteur non moins célèbre qu'Anselme d'Aoste, mais moins profond et surtout moins humble, avait lui aussi agité de graves problèmes sur la nature et les attributs de Dieu ; et sans doute l'éclat de son nom, sa réputation dans les écoles, avaient donné un relief particulier à certaines thèses. Quelle est la puissance de Dieu ? Peut-on trouver des bornes à son action et à sa liberté dans la production des créatures? Abélard limitait la puissance divine à la création du monde actuel ; l'opération de Dieu est déterminée à la production du plus parfait et du meilleur : ce que Dieu a créé, le monde présent, est donc le plus parfait des mondes possibles, et Dieu ne pouvait réaliser autre chose que ce qu'il a fait. Cet optimisme avait été compris en lui-même et dans ses conséquences par les contemporains ; Guillaume de Saint-Thierry l'avait signalé à saint Bernard, et un premier concile assemblé à Soissons en 1121 rappela le téméraire docteur au respect de la vérité sur ces hautes et délicates matières.

On reprochait aussi quelques écarts sur la doctrine des attributs de Dieu aux philosophes qui faisaient profession de

platonisme ; Gauthier de Mortagne blâmait Thierry d'enseigner que Dieu n'est pas présent *essentialiter* dans tous les êtres, et d'admettre seulement la présence *per potentiam*, celle qui convient au roi dans les différentes parties de son royaume. Thierry se défend d'avoir jamais professé pareille erreur ; mais la thèse n'en devient pas moins l'objet d'une attention dont on suit facilement la trace dans les auteurs du temps.

En outre, lorsque les étudiants du XIIe siècle voulaient aborder la question de l'homme, ils se trouvaient en face de problèmes assez nombreux. L'âme est-elle une substance d'une nature complètement immatérielle, et faut-il se ranger à l'idée platonicienne de la pure spiritualité de l'âme humaine ? Tout cela avait été souvent exposé par les Pères, et notamment par saint Augustin. Nul mieux que le grand évêque d'Hippone ne parle des opérations et de la nature incorporelle de l'esprit humain ; mais peut-être ne trouve-t-on pas dans ses écrits des explications assez précises ou assez complètes sur les rapports de l'âme avec le corps ; aussi n'est-on guère surpris de rencontrer dans les premiers scolastiques une doctrine équivoque sur ce point. Là, suivant la remarque d'un auteur, tout en prétendant enseigner Aristote, beaucoup parlaient comme Platon (1). Cependant, à cette époque déjà, presque un siècle avant l'introduction du traité de l'âme d'Aristote, on trouve des défenseurs de l'union substantielle ; par exemple, le livre *De philosophia mundi* que nous avons cité plus haut établit d'une manière assez nette l'union naturelle, complémentaire pour la partie spirituelle de l'homme (2).

Un autre sujet plus universellement abordé, c'était l'origine de l'âme ; les théologiens, en étudiant la transmission du péché originel, ne pouvaient éviter ce point délicat qui avait troublé saint Augustin. Odon de Cambrai dans une longue exposition avait paru favoriser l'erreur traducianiste (3) ; d'autres, notamment Guillaume de Champeaux (4), avaient

(1) J. de Salisbury, *Metalogicus*, lib. II, c. XIX.
(2) *De Philosophia mundi*, l. IV, cap. XXIX, XXX, XXXII.
(3) *De peccato originali*, l. II, III.
(4) *De origine animæ*.

soutenu le créatianisme en philosophes plus encore qu'en théologiens.

La nature et l'origine de la connaissance étaient, elles aussi, à l'ordre du jour. Ce que les vieux scolastiques enseignaient brièvement, en commentant le *De Interpretatione*, avait laissé sa trace dans les auteurs qui suivirent ; et à la fin du XI[e] siècle, saint Anselme exposait, avons-nous dit, dans son *Monologium* (1), une théorie qu'Aristote n'eût pas désavouée, que plus tard saint Thomas soutiendra victorieusement ; on y trouve les idées représentatives, la dépendance pour notre esprit des sens et de l'imagination, tout ce qui forme la substance de la doctrine péripatéticienne sur l'origine de nos connaissances. A peu près à la même époque, Adélard de Bath prétendait que les idées nous viennent directement de Dieu : *Conditor præcellentis naturæ quam animam vocamus, intellectuales formas omnium creaturarum induit. Unde sibi præsto est et præterita refigurare et absentia repræsentare ; illum itaque formarum intellectualium thesaurum, non semper sed cum necesse est, explicat* (2). Puis on se plaignait de la brièveté avec laquelle Aristote, dans les ouvrages alors connus, avait parlé des dernières catégories ; la question du temps et de l'éternité, du lieu et de l'espace, ces thèses éminemment métaphysiques, préoccupaient les docteurs on en trouve la preuve dans la faveur avec laquelle fut accueilli le traité que Gilbert, vers la moitié du siècle, composa pour combler cette lacune. En un mot, la philosophie était arrivée, dans les premières années du XII[e] siècle, à l'un de ces moments dignes d'attention, où les conquêtes du passé, l'ardeur des discussions présentes, et le noble instinct toujours vivant dans l'âme qui pousse les hommes à sonder le secret de leur propre nature et les mystères de leur auteur, font comme spontanément surgir les questions les plus variées et les problèmes les plus ardus. C'est alors que Hugues de Blankemburg parut à l'abbaye de Saint-Victor qui, malgré sa récente fondation, comptait déjà parmi les grandes écoles de Paris.

(1) *Monolog.*, cap. XXXIII.
(2) *Quæstiones naturales*, fol. 30.

CHAPITRE III

PHILOSOPHIE DE HUGUES.

§ I. NOTIONS GÉNÉRALES.

Les historiens ont souvent exposé sous le nom de Hugues de Saint-Victor un ensemble de doctrines qui forceraient à le compter parmi les adhérents de la philosophie platonicienne ou même du mysticisme alexandrin. Ce qu'il faut penser de ces jugements, nous aurons l'occasion de le montrer dans la suite de cette étude ; mais nous devons faire observer dès maintenant, que la plupart de ceux qui ont prétendu nous donner l'analyse de son système étaient certainement dans l'impossibilité matérielle de trouver l'expression fidèle de son enseignement et de sa pensée. Presque toujours en effet, ils sont allés chercher ses théories, non dans ses ouvrages authentiques, mais dans les écrits apocryphes que les éditeurs ont publiés parmi ses œuvres.

Pour ne parler que des travaux les plus connus, le *Dictionnaire des sciences philosophiques,* dans l'étude qu'il consacre à notre auteur, juge sa psychologie — et la psychologie est à peu près le seul point dont s'occupe l'article — d'après le second livre *De anima,* contenu au tome troisième des œuvres complètes, édition de Rouen (1). Plus récemment, le cardinal Gonzalez s'est autorisé lui aussi de ce livre *De anima* pour exposer les théories de Hugues sur la réminiscence, la raison, l'entendement et l'intelligence (2). M. Hauréau, dans son *Histoire de la philosophie scolastique,* emprunte un passage à l'opuscule *De institutione Novitiorum* inséré au tome 2e, pour criti-

(1) *Dict. des scienc. philos.*, t. III, art. *Hugues de Saint-Victor*. Hachette, 1847.
(2) *Hist. de la filosofia*, t. II, p. 146, Madrid, 1879.

les sentiments de notre Victorin sur le cas qu'il faut faire de « la philosophie et de la théologie contentieuses » (1). D'autres enfin ont puisé leurs renseignements sur une partie de sa doctrine morale dans le petit traité *De fructibus carnis et spiritus*. Or le 2e livre *De anima* n'est pas plus de Hugues de Saint-Victor qu'il n'est de saint Augustin à qui on l'a souvent attribué sous le titre *De spiritu et anima ;* c'est une compilation où se trouvent des passages de saint Augustin, de Hugues, de saint Bernard et d'écrivains postérieurs, faite probablement par un théologien de la fin du XIIe siècle ; saint Thomas l'attribue à un moine cistercien (2).

Le traité *De institutione Novitiorum* a longtemps passé pour une œuvre de notre Victorin, mais récemment M. Hauréau lui-même a démontré par des preuves convaincantes que cet opuscule si intéressant, où la satire la plus fine se mêle aux préceptes les plus élevés de vie religieuse, est l'ouvrage d'un prieur de l'ordre de Grandmont, Gérard Ithier, qui vivait à la fin du XIIe siècle (3), Le *De fructibus carnis* est très probablement, comme l'a cru Trithème, de Conrad, moine d'Hirsauge.

Aujourd'hui, grâce à Dieu, la méprise est moins facile. Nous pouvons, pour exposer la doctrine de notre auteur, consulter des ouvrages que personne n'est en droit de lui contester ; heureusement même, ils sont assez nombreux, ils sont suffisamment étendus pour fournir la matière d'un jugement motivé ; et si parfois il nous arrive de faire intervenir sur des questions secondaires des traités dont l'authenticité n'est pas absolument démontrée, du moins nous laisserons de côté tous ceux qui n'ont pas pour eux une sérieuse probabilité.

A cette première remarque nous sera-t-il permis d'en ajouter une autre non moins importante ? Certains auteurs, pour juger les idées philosophiques de Hugues, au lieu de prendre les traités didactiques où il développe *ex professo* les thèses de philosophie, sont allés consulter de préférence ses ouvrages de théologie mystique ; et c'est d'après les données

(1) *Hist. de la philos. scolastique*, t. I, p. 429.

(2) S. Theol., *Suppl.* q. LXX, art. 2, ad 1.

(3) *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 116, Paris, 1886.

puisées dans ces travaux que les uns en ont fait un ardent platonicien, les autres ont blâmé son indifférence ou son mépris pour les lumières de la raison. Il y a là, suivant nous, une erreur de méthode qui, plus qu'aucune autre, a égaré l'esprit des écrivains. Dans les objets et les actes principaux que considère la théologie mystique, l'élément surnaturel joue un rôle presque exclusif ; les mouvements, les procédés qu'elle se plaît à décrire sont le privilège des âmes parvenues à un état élevé de perfection religieuse ; la philosophie, elle, a pour objet l'essence, le mouvement naturel des êtres : vouloir apprécier les théories philosophiques d'un auteur d'après ses explications sur les rapports de l'âme en possession de la charité parfaite, c'est s'exposer à tout confondre et à ne rien expliquer. Est-ce à dire que nous nous contenterons de consulter ses écrits philosophiques ? Nous le pourrions sans trop de difficulté, car Hugues a composé d'importantes dissertations sur toutes les parties de la science, sur l'homme aussi bien que sur Dieu. Mais il a laissé des traités qui sont à la fois théologiques et philosophiques, où l'explication rationnelle se trouve à côté de l'étude surnaturelle ; c'est une source précieuse que nous n'aurons garde de négliger pour compléter nos renseignements.

Ceux qui veulent exposer la doctrine philosophique d'un auteur scolastique, doivent commencer par résoudre cette question préjudicielle : Trouve-t-on, dans ses ouvrages ou dans ses leçons, la matière d'une science purement rationnelle, d'une science qui n'est pas la théologie ?

Quand il s'agit des maîtres du XIIIe siècle que des études récentes ont mis davantage en lumière, chacun convient assez facilement aujourd'hui que leurs écrits font une large part à la métaphysique et aux doctrines philosophiques ; mais on reporte sur les docteurs de la première période les reproches qui étaient naguère adressés à toute la scolastique. Et cette difficulté prend une consistance particulière au sujet des mystiques, ces partisans déclarés, disent nos historiens et nos philosophes contemporains, de la faiblesse de la nature et du néant de la raison humaine. Hugues a-t-il donc admis un objet spécial pour la philosophie ? A-t-il su faire la

distinction fondamentale entre les sciences qui sont du domaine de la raison et celles qui se rattachent à la foi ?

Certes, si l'hésitation fut jamais permise, c'était bien, semble-t-il, à cette époque de la première partie du XIIe siècle, où l'on gardait un vivant souvenir des erreurs répandues au nom de la raison par Bérenger contre le dogme eucharistique, des blasphèmes proférés par Roscelin contre la sainte Trinité au nom de la dialectique, à cette époque où apparaissaient avec éclat les résultats déplorables obtenus par le plus brillant des docteurs, le plus renommé des philosophes, dont les doctrines et les ouvrages venaient d'être condamnés au concile de Soissons. La raison avait en quelque sorte trompé tout le monde, et il était à craindre qu'une réaction n'amenât des doctrines extrêmes sur l'impuissance de la nature. Ainsi était née la thèse des défenseurs de l'ignorance ; et, sans se faire l'écho de leurs déclamations insensées, plus d'un auteur, parmi les grands noms de cette époque, avait senti fléchir sa confiance dans les lumières de la raison.

Or, malgré tout ce qu'on a dit, nous ne craignons pas d'affirmer que Hugues de Saint-Victor a gardé en ce point la véritable mesure ; la distinction des deux ordres de science est établie dans ses traités aussi nettement qu'elle le sera plus tard dans les ouvrages du docteur angélique.

Tout ce que Dieu a produit, dit-il, se trouve contenu dans l'œuvre de la création et dans l'œuvre de la réparation. Les sciences séculières ou profanes ont pour objet la création, la science de l'Écriture ou, comme il l'appelle encore, la théologie divine, s'occupe des œuvres de la réparation. Et non seulement ces deux ordres de connaissances diffèrent par l'objet, mais pour les atteindre il faut des lumières différentes ; les sciences profanes en effet ont pour instrument dans notre esprit la raison naturelle, tandis que la connaissance des choses surnaturelles est obtenue par la révélation (1). Puis comme s'il craignait qu'on ne comprît pas sa pensée sur un sujet si important, il revient souvent à cette double distinction du moyen et de l'objet.

(1) *De Sacram.*, l. I. Prol., cap. I.

Il consacre le second chapitre du prologue de son traité des *Sacrements* à exposer théoriquement la puissance de la raison naturelle, et il emploie quelques pages de la 3e partie du 1er livre à montrer la noblesse et l'efficacité de ses efforts dans la connaissance de Dieu. La distinction des deux ordres et des deux sciences sert de base au partage du *Didascalicon* en six livres, les trois premiers devant traiter des sciences séculières connues par le raisonnement ou l'observation, les trois derniers de la science qui se rattache à la révélation. Qu'on lise l'introduction magistrale au commentaire sur le *De divina Hierarchia* de saint Denys, ou encore les deux premiers chapitres des *Excerptionum priorum*, on y retrouvera la même doctrine présentée avec une clarté parfaite.

Sans doute, il n'exalte pas la puissance naturelle jusqu'à prétendre qu'elle ne doit rien demander à la révélation pour l'ensemble des vérités morales et métaphysiques ; et dans le début de son traité sur saint Denys, il sait, par de dures paroles, peindre la folie de la sagesse humaine séparée de Dieu (1). Mais ce n'est pas là une thèse personnelle à Hugues de Saint-Victor, c'est l'enseignement chrétien sur l'importance de la révélation pour instruire l'homme des vérités naturelles et donner à la vie morale une direction ferme et éclairée, c'est la doctrine que développe saint Paul dans son premier chapitre aux Romains et au début de sa 1ère épître aux Corinthiens : *Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi.* Hugues ne dit rien sur ce sujet qui ne soit exposé en termes analogues par les docteurs du XIIIe siècle.

Nous pouvons donc en toute confiance aller lui demander la notion de la philosophie ; nous sommes assurés qu'il ne l'a pas confondue avec la science des vérités révélées, avec la théologie.

Dans le temps où Hugues de Saint-Victor écrivait sur toutes ces matières, le mot philosophie signifiait non seulement la plus noble partie des connaissances rationnelles, comme l'entendent les savants modernes, mais la science

(1) *Comment. in Hierarch. cœlest.*, lib. I, cap. I.

universelle, ce qui donne la raison des choses ; c'est pourquoi lui aussi emploie ce nom de philosophie pour désigner l'ensemble des sciences connues par nos facultés naturelles.

On retrouve cette idée à chaque page des trois premiers livres du *Didascalicon* et partout où il est question de la nature de la philosophie. *Omnium studiorum ratio*, dit notre docteur, *ad philosophiam spectat et ideo philosophia aliquo modo ad omnes res pertinere videtur* (1) ; et quand il veut donner les divisions de la philosophie, c'est tout le savoir humain dont il fait la distribution (2).

Toutefois si la philosophie est la science, elle est aussi la sagesse ou plutôt, comme son nom l'indique, l'amour de la sagesse. Or, comment reconnaître à cette science universelle, la grandeur, la perfection qu'évoque le nom de sagesse, employé parmi les hommes pour désigner ce qu'il y a de plus désirable et de plus élevé dans l'intelligence humaine ?

Déjà par cette étude, Hugues montre comment il sait trouver le grand aspect de la science et en découvrir les larges horizons. Entendons en effet les définitions qu'il donne de la philosophie. La philosophie, dit-il, c'est la recherche, l'amour de la sagesse, non de celle qui consiste dans l'emploi des instruments de travail matériel, mais l'amour de cette sagesse indépendante qui est un esprit vivant et la première raison de toutes choses : « *Est autem philosophia amor et studium sapientiæ, non hujus quæ in aliqua fabrili scientia versatur, sed illius sapientiæ quæ nullius indigens, vivax mens et sola rerum primæva ratio est* » (3). En d'autres termes, la philosophie c'est l'étude de Dieu comme cause et raison des créatures, c'est la science de la suprême sagesse et des êtres qui sont soumis à son gouvernement. Cela, cette connaissance qui met l'esprit de l'homme en rapport avec la cause première et ses effets, c'est bien la philosophie ou la sagesse, *scientia per altissimas causas*, mais ne voit-on pas que c'est aussi la science de toutes choses ?

La sagesse, c'est encore le guide des actions humaines.

(1) *Erud. Didasc.*, lib. II, cap. I.
(2) *Ibid.*, cap. II.
(3) *Ibid.*, lib. I, cap. III.

L'homme n'a pas à se mouvoir sous l'impulsion d'un instinct aveugle, il doit suivre le gouvernement de la raison, et c'est une attribution bien digne de ce beau nom de sagesse que de donner à la vie humaine sa direction et sa règle ; tel est encore le but de la philosophie : *Est disciplina, rerum humanarum atque divinarum rationes plane investigans* (1). Sans doute il n'appartient pas à la philosophie d'être le principe de toutes les opérations de l'homme, le philosophe n'a nul besoin d'être ouvrier, agriculteur, etc. mais son esprit doit posséder la raison de toutes choses ; c'est pourquoi le même acte est du domaine de la philosophie quant à sa connaissance et sa règle, et en est exclu pour son exécution. L'agriculture, par exemple, doit être connue du philosophe dans sa nature et son but, mais le travail agricole appartient au paysan, *agriculturæ ratio philosophi est, administratio rustici* (2). A ce titre encore la philosophie est la science universelle sans doute, mais il est juste de donner le nom de sagesse à ce qui éclaire l'homme sur la cause première et gouverne ses actions dans toutes les directions de la vie.

Et avec quel charme notre docteur en fait voir toute l'excellence et la beauté : « Que pouvons-nous dire de cette chose sublime si ce n'est qu'elle apparaît comme l'illumination d'un esprit intelligent par la pure sagesse qui l'appelle, qui l'attire à elle, une sorte d'amitié entre l'esprit de l'homme et la divinité ? *Est hic amor sapientiæ, intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad seipsam retractatio atque advocatio, ut videatur sapientiæ studium, divinitatis et puræ mentis illius amicitia.* Personne n'a parlé plus noblement de la nature de la science, personne n'a plus exalté la grandeur de ses effets dans l'âme. Avec elle, dit-il, apparaît la vérité des pensées, avec elle naît la pureté, la sainteté dans la vie, *hæc sancta puraque actuum castimonia ;* et il trouve, pour terminer cet éloge, des accents qui égalent les plus beaux passages de Platon et de saint Augustin : *Summum*

(1) *Erud. didasc.*, lib. II, cap. I.
(2) *Ibid.*, lib. I, cap. ~~II~~ 5

igitur in vita solamen est studium sapientiæ, quam qui invenit felix est et qui possidet beatus.

Lorsqu'on a lu les pages où se révèle cette conviction sincère, on est vraiment confondu de voir dans un livre d'une érudition sérieuse des phrases comme celles-ci : « Parmi les théologiens qui professaient la même aversion pour toute philosophie, nous devons désigner Hugues de Saint-Victor en cela disciple fidèle de Guillaume » (1). « Après avoir épuisé les sources diverses du savoir contemporain, Hugues a pris en dégoût la science elle-même....... Hugues est un lettré, mais c'est un lettré qui hait la science » (2). Et comment ne pas s'étonner que de pareilles assertions aient pu passer dans les écrits des auteurs les plus favorables aux philosophes du moyen âge (3) ? Serait-ce donc que dans ses derniers ouvrages, par suite d'un enthousiasme exagéré sur la perfection de la vie religieuse, Hugues aurait laissé échapper des paroles inconsidérées ? Évidemment non ; car la preuve des affirmations que nous venons de citer est fournie, soit par un passage du traité *Des Sacrements* où notre Victorin enseigne cette doctrine entièrement exacte et professée dans toute philosophie spiritualiste, que la raison humaine ne peut connaître Dieu tel qu'il est (4), soit par un texte du livre *De institutione Novitiorum* qui n'a pas pour auteur Hugues de Saint-Victor ; ou bien on va chercher dans un ouvrage inédit (5) une doctrine mystique et des expressions allégoriques n'ayant aucun rapport avec l'acquisition de la science et le perfectionnement des facultés naturelles.

Ces déclamations sont d'autant moins excusables, que la doctrine sur l'excellence de la philosophie et la puissance de la raison occupe six chapitres du troisième livre *De Sacràmentis* et se rencontre presque à chaque page du *Didascalicon*. Sans doute il y a tel passage (6) de ce dernier ouvrage

(1) Hauréau, *Hist. de la philos. scolastique,* 1e partie, p. 423. Paris, 1872.

(2) *Ibid.*, p. 429.

(3) *Diction. de philosophie et de théologie scolastique,* Migne, t. I, p. 19-28.

(4) *De Sacramentis,* l. I, p. X, c. II.

(5) *De contemplatione et ejus speciebus.*

(6) *Erudit. didasc.*, lib. V, cap. VIII.

où la lecture et l'étude sont placées au dernier rang des occupations monastiques ; mais était-il si difficile de comprendre la pensée de l'auteur ? Le *Didascalicon* contient en effet trois parties qu'il est aisé de distinguer. Dans la première, Hugues expose le moyen d'acquérir les sciences profanes ; dans la seconde, ayant fait remarquer que l'Écriture peut servir au perfectionnement de nos connaissances et à la formation spirituelle, il s'efforce de nous initier à la science des choses divines ; enfin il traite dans sa troisième partie de la formation religieuse du moine. Or dans ce dernier ordre, la lecture n'est qu'un début, et l'étude spéculative que le degré des commençants ; au dessus se trouvent la méditation religieuse, la prière, l'action et enfin la contemplation. Mais pourquoi se récrier contre le mysticisme de cette doctrine ? Quel est le philosophe chrétien, disons plus, quel est le spiritualiste, partisan de l'obligation et du devoir, qui n'enseignerait cette supériorité de la formation et de la pratique morale sur la connaissance spéculative ? *Melior est profecto humilis rusticus qui Deo servit quam superbus philosophus qui, se neglecto, cursum cœli considerat* (1). Etrange contradiction, lorsqu'on parle de la vie pratique, on accuse ces vieux docteurs d'ignorer les conditions de la nature humaine et de tout sacrifier à l'abstraction ou aux vaines théories, puis quand ils mettent la perfection morale au dessus des faibles conceptions du savoir humain, on proclame bien haut qu'ils méprisent la science. Non, Hugues de Saint-Victor n'est pas un contempteur de la philosophie. Il l'a exaltée plus que ne l'avait fait aucun philosophe avant lui, si bien que la légende, se faisant l'écho de quelques auteurs contemporains, nous le représente flagellé par le démon pour avoir trop aimé la science, *propter gnosim ;* et comme si notre auteur eût voulu par avance écarter tout reproche en cette matière, il avait écrit dans le chapitre destiné à commencer le *Didascalicon : Nescire siquidem infirmitatis est, scientiam vero detestari pravæ voluntatis* (2).

(1) *De imitatione Christi*. lib. I, cap. II.

(2) *Erud. didasc.*, l. I, III, c. VIII. — C'est par erreur que les éditeurs ont placé ces paroles dans le chap. VIII du liv. III ; tout le commencement de ce chapitre devrait être le début de l'ouvrage. Voir Hauréau, *Les œuvres de Hugues*, pp. 99, 100.

Cet éloge de la science, et le but que se proposait Hugues en écrivant le *Didascalicon*, appelaient nécessairement l'indication des moyens qui nous font acquérir la connaissance de la philosophie. Écoutons notre docteur, et si nous ne trouvons pas, dans les neuf chapitres qu'il consacre à cet autre sujet, un exposé de théories profondes sur l'analyse, la synthèse et les différents procédés scientifiques dont s'occupe la dialectique moderne, nous trouverons des règles générales, des préceptes d'une utilité immédiate pour l'étudiant et l'homme de science.

Trois choses, dit-il, sont nécessaires à l'acquisition de la sagesse : la nature, l'exercice c'est-à-dire le travail personnel, et la discipline de la vie. C'est de la nature que proviennent dans l'homme et la facilité de perception et l'aptitude à retenir. La faculté de percevoir, *ingenium*, et la mémoire, tels sont les deux moyens fondamentaux mis à la disposition de chacun. La perception trouve et la mémoire conserve ; mais ces deux choses nécessaires, données par la nature avec plus ou moins de largesse, ont besoin de se développer par l'exercice. L'exercice de la faculté de perception consiste principalement dans la lecture et la méditation ; la lecture qui, faite suivant un certain ordre, d'après un certain mode, par une division rationnelle des matières, par le procédé qui conduit du plus connu au moins connu, du plus général au plus particulier, nous apporte les prémices de la sagesse, *principium doctrinæ est in lectione ;* la méditation qui vient donner la perfection aux éléments fournis par la lecture, *consummatio in meditatione* (1). Lorsque l'auteur voudra parler des actes de la vie spirituelle, il ne se contentera pas de proposer ces deux actions, il y joindra la prière, l'opération c'est-à-dire la pratique extérieure, et la contemplation ; mais en cela toujours il montre qu'il sait distinguer les deux ordres, qu'il ne confond pas la nature avec la grâce, et les exigences de la science avec les nécessités de la vie surnaturelle.

Qu'est-ce donc que cette méditation d'où vient la perfection de la connaissance ? C'est une recherche assidue et pru-

(1) *Erud. didasc.*, lib. III, cap. XI.

dente sur la cause et l'origine, le mode et l'utilité de chaque chose, *cogitatio frequens, cum consilio, quæ causam et originem, modum et utilitatem uniuscujusque rei prudenter investigat* (1). Sans doute la méditation a son point de départ dans la lecture qui lui fournit pour ainsi dire la matière de ses investigations, mais elle n'est pas, comme celle-ci, soumise à des règles étroites et sévères ; elle aime les grands espaces et une certaine liberté d'allure ; elle touche tantôt une cause, tantôt une autre, éclaire une connaissance par une autre connaissance et arrive ainsi à faire la lumière sur les choses les plus obscures (2).

Avons-nous besoin de faire remarquer la justesse de cette observation sur la nature de la méditation scientifique ? Il y a effectivement entre toutes nos connaissances, un lien mystérieux qui fait que l'une sert à féconder l'autre. Un certain laisser-aller dans la réflexion, une sage liberté, en faisant naître des pensées nouvelles, permettent de trouver à l'objet de la méditation des aspects inattendus, des relations jusque-là ignorées qui réveillent des idées fécondes et illuminatrices.

Et parce que le célèbre docteur a su puiser dans le travail de l'esprit la satisfaction de sa vie, parce qu'il a cueilli lui-même les fruits d'une sérieuse méditation et qu'il veut en inspirer l'amour à ses disciples, il met une véritable éloquence à nous en montrer les délices. Celui-là, dit-il, qui peut se livrer familièrement à la méditation, aura vite reconnu le charme qu'elle donne à l'existence et la puissance de consolation qu'elle apporte dans le malheur. C'est elle qui arrache l'âme aux vains bruits de la vie matérielle et procure comme un avant-goût de l'éternel repos (3).

Ce que découvre l'intelligence aidée par l'exercice, il appartient à la mémoire de le recueillir et de le garder. La mémoire de l'homme est facile à troubler, elle est courte et elle s'affaiblit en s'étendant trop. Comment obvier à cette difficul-

(1) *Ibidem.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

té ? Dans toute science il y a une somme de vérités fondamentales, de principes généraux qui la contiennent entièrement, il y a une source commune et beaucoup de ruisseaux ; placez en vous la source et vous possédez tout. Puis, ne laissez pas sommeiller vos souvenirs, rappelez-les souvent afin de vous en donner un usage facile et profitable. Ne vous réjouissez donc pas trop, ami lecteur, dit Hugues en terminant, d'avoir beaucoup lu mais plutôt d'avoir beaucoup compris, ou même ne soyez pas trop satisfait d'avoir compris mais seulement d'avoir beaucoup retenu. *Unde rogo te, o lector, ne nimium læteris, si multa legeris, sed si multa intellexeris, nec tantum intellexeris sed etiam retinere potueris* (1).

Sans doute on ne trouve pas là des idées bien neuves, mais rien n'est plus pratique, plus sensé, que ces considérations développées depuis le chapitre 1[er] jusqu'au 13[e] du troisième livre du *Didascalicon*. Nous nous contentons de les signaler à ces prétendus historiens de la philosophie qui n'ont vu dans l'école de Saint-Victor et spécialement dans la doctrine de Hugues qu'une sorte de traditionalisme, de mysticisme anti-scientifique d'après lequel l'âme humaine acquiert la connaissance non par l'exercice régulier de son intelligence mais par la pureté, la prière, et le ravissement de l'extase (2). Ces affirmations en effet appartiennent au domaine du roman, elles ne peuvent tenir devant le plus léger examen des écrits du célèbre Victorin.

Est-ce à dire qu'à côté des moyens qui régissent directement l'intelligence, il n'y ait aucune part réservée à l'influence morale ? Hugues n'appartient pas à cette école de philosophes aux yeux desquels la science n'est que la satisfaction d'une curiosité passagère ou l'ornement de l'esprit ; il était trop convaincu de l'excellence de la sagesse pour ne pas en comprendre la puissance sur l'âme tout entière.

La science s'acquiert par une vie familière avec cette sagesse suprême qui est un esprit vivant et la raison de toutes

(1) *Erud. didasc.*, lib. III, cap XII.

(2) Garilhe, *Hist. de la philosophie*, (Revue du monde catholique, janvier 1891), et Brin, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 316.

choses. De cette noble intimité sans doute doivent naître la vérité dans les pensées, la chasteté, la sainteté de la vie, *hinc nascitur speculationum cogitationumque veritas, et sancta puraque actuum castimonia*. Mais cette intimité elle-même ne s'établit que par une préparation attentive, comme une pieuse disposition, *tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est;* et pour participer à ce festin des noces de la raison humaine avec la sagesse divine, il faut porter la robe nuptiale.

L'école platonicienne avait donné jadis une grande faveur à cette doctrine de la purification de l'âme comme disposition à l'étude de la philosophie. La science ne s'obtient que par un vol de l'intelligence ; le corps et les sens sont autant de poids qui arrêtent l'essor de l'esprit vers les hautes et pures régions ; celui-ci donc, pour saisir plus étroitement la vérité, doit se dégager de ces liens, c'est pourquoi la philosophie est comme l'apprentissage de la mort. « La purification de l'âme ne consiste-t-elle pas, dit Socrate dans le *Phédon*, à la séparer le plus possible du corps, à l'accoutumer à se renfermer, à se recueillir en elle-même et à vivre, dans cette vie et dans l'autre, seule, dégagée des entraves du corps ? — Sans le moindre doute. — Or qu'est-ce que la mort, ajoute Socrate, sinon la séparation complète de l'âme et du corps ? Le philosophe en travaillant à purifier son âme s'exerce donc à mourir, et la philosophie est un apprentissage de la mort » (1).

Cette doctrine, un des grands côtés du platonisme, ne pouvait manquer de plaire aux docteurs chrétiens, et cette conception morale de la science avait passé d'une manière générale dans les premières expositions des scolastiques. La philosophie, dit Alcuin, c'est *honestas vitæ, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus sæculi* (2) ; et à mesure que les notions métaphysiques s'étaient précisées, on avait compris l'importance de la formation morale pour l'acquisition des grandes vérités. Au temps même de Hugues de Saint-

(1) *Phédon.*, 67, éd. Schwalbé.
(2) Alcuin, t. II, c. 952.

Victor, Bernard de Chartres, *senex Carnotensis*, comme l'appelle familièrement Jean de Salisbury, avait formulé ces conditions en trois vers qui fournirent à l'auteur du *Polycraticus* la matière de l'une de ses pages les plus intéressantes (1).

Mens humilis, studium quærendi, vita quieta,
Scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena,
Hæc reserare docent multis obscura legendo.

Le docteur qui avait trouvé des accents si élevés pour louer la perfection de la philosophie était un de ceux qui devaient aussi le mieux comprendre cet enseignement.

Dès le début de son traité, Hugues rappelle la parole des anciens, *mores ornant scientiam ;* il recommande de joindre à l'observation des règles de l'étude, les préceptes de la vie, et reprend à son compte les indications proposées par Bernard de Chartres. Il donne sur les trois vers que nous venons de citer une explication très intéressante, parfois même très piquante, lorsque, par exemple, il entreprend de faire la critique des hommes d'étude de son temps. De plus, son commentaire est un commentaire exclusivement philosophique, qui contraste avec les considérations purement théologiques de J. de Salisbury sur le même objet.

Le premier ennemi de la sagesse pour l'homme, c'est son propre orgueil qui l'entraîne à ne recourir qu'à lui-même, à mépriser tout ce qui est en dehors de lui et à se croire arrivé au plus haut degré du savoir dès le début de ses travaux. Avant tout, il faut dans l'âme cette humilité sincère, *mens humilis*, qui ne méprise aucune science et ne sait rougir d'aucun maître, qui ne se croit pas la première en possession de la sagesse. Dans le chapitre où l'auteur montre la nécessité de cette prudente soumission, de cette modestie indispensable pour l'acquisition de la science, il y a une page digne de la plume de Juvénal sur la présomption de certains étudiants qui, connaissant à peine les fondements du savoir, ne daignent s'attacher qu'aux sommets, qui croient avoir conquis l'illustration parce qu'ils ont lu quelques lignes des

(1) J. Sarisber., *Polycrat.*, lib. VII, c. XIII.

auteurs célèbres ou entendu une de leurs leçons. Nous les avons vus, disent-ils, nous les avons entendus ces hommes fameux, ces profonds génies nous ont connus. Plaise à Dieu, ajoute humblement notre docteur, que personne ne me connaisse et que je connaisse toutes choses. Puis il exerce sa verve contre ces colporteurs de sornettes (*nugigeruli*) ces rhéteurs pédants qui, glorieux on ne sait de quoi, taxent les anciens Pères de puérile bonhomie et paraissent convaincus que la sagesse, née avec eux, ne doit pas leur survivre En résumé, dit notre docteur, que celui qui veut apprendre écoute volontiers tous les maîtres, qu'il étudie longuement avant de juger, et, si des obscurités restent encore dans son esprit, qu'il ait soin de ne pas se livrer au sarcasme contre les choses qu'il ne comprend pas (1).

Ces recommandations, que le judicieux Victorin adresse non seulement en philosophe qui enseigne mais en maître qui corrige, sont bonnes à méditer dans tous les temps. La présomption dans la science, la prétention de ceux qui veulent parler au nom de la raison et de la sagesse parce qu'ils ont lu quelques pages, retenu certaines objections, sont autant de notre époque que du XIIe siècle ; et si trop souvent les faux savants sont encouragés par les applaudissements de la foule et l'approbation des ignorants, leur succès est, maintenant comme autrefois, une humiliation pour l'intelligence humaine et le plus sérieux ennemi de la vraie sagesse.

A la modestie doit se joindre l'ardeur pour l'étude, *studium quærendi*, cette ardeur dont les sages de l'antiquité nous ont donné des exemples si frappants, qui trouve sa satisfaction jusque dans la décrépitude de l'âge, alors que s'épuisent toutes les forces du corps.

Il faut le repos de la vie, *vita quieta*, c'est-à-dire la tranquillité de l'âme, tranquillité contre les agitations et les nécessités extérieures, tranquillité contre le mouvement des passions ; car ce vain bruit est funeste à la recherche de la vérité, et pourtant c'est l'obstacle habituel signalé à notre attention par tous les maîtres. Peu d'hommes doivent la con-

(1) *Erud. didasc.*, l. III, cap. XIV.

naissance de la vérité à leurs propres recherches, dit saint Thomas, *propter motus passionum*, *propter necessitatem rei familiaris* (1).

Parmi les conditions indispensables se trouve encore l'assiduité dans la méditation, *scrutinium tacitum*, puis une sage économie, *parcitas*, qui éloigne le superflu de la science,

Pinguis enim venter sensum non gignit acutum,

condition, dit Hugues, que ne connaissent de nos jours ni les étudiants ni les maîtres.

Enfin, pour posséder la science, il faut vivre dans la pauvreté, *paupertas*, vivre sur une terre étrangère, *terra aliena*. Le sage doit s'oublier lui-même, oublier les choses qui passent pour se donner tout entier aux choses qui ne changent pas et qui seules méritent notre affection. Tous les liens avec le sol natal, les attaches aux sollicitudes de la chair et du sang sont une servitude pour l'âme ; celui-là n'est encore qu'au premier degré de la sagesse dont le cœur est fixé à son pays ; c'est une âme forte que celle qui se fait de toute terre une patrie ; mais le vrai sage est celui pour qui le monde entier est un exil ; lui en effet a réellement l'amour des choses invisibles et éternelles. Le premier donne son âme à un coin de terre, le second la répand dans un domaine plus vaste, mais le dernier l'enlève au monde pour la consacrer tout entière à la sagesse (2). Et sans doute afin de joindre au précepte l'autorité de son expérience personnelle, Hugues fait comme un retour sur lui-même : « Pour moi, dit-il, je suis en exil depuis mon enfance et je connais la profonde douleur éprouvée par l'âme qui abandonne même la place étroite d'une pauvre chaumière, mais aussi je sais avec quelle indépendance on considère ensuite les palais de marbre et les lambris dorés » (3).

On le voit, si Hugues de Saint-Victor n'ajoute pas de nouvelles conceptions à la doctrine professée par les dialecticiens de son temps sur la nature de la philosophie, du moins il

(1) *Summa cont. Gent.*, lib. I, cap. IV.
(2) *Erud. didasc.*, lib. III, cap. XX.
(3) *Ibid.*

a donné un exposé bien complet de cette thèse générale; puis il a précisé les conditions qui préparent à la science, il est même le premier écrivain du moyen âge à qui l'on doive sur ce sujet des notions entièrement philosophiques.

La science avait été jusqu'alors divisée en trois parties, naturelle ou physique, morale, puis rationnelle ou dialectique ; et ces parties, sauf la morale renvoyée à la science sacrée, avaient été encadrées dans le *trivium* et le *quadrivium*. Hugues abandonne cette classification de la philosophie, trop étroite pour contenir les larges développements apportés par le travail des siècles. Or, ce n'est pas une chose indifférente que le partage des connaissances, la première détermination des horizons qui se présentent à l'intelligence ; et nous devons recueillir cette division nouvelle avec une vraie satisfaction ; aussi bien elle forme, avec les explications sur l'origine des diverses branches du savoir, le côté personnel de l'enseignement du Victorin dans ces notions préliminaires.

Hugues divise tous les ordres de connaissances profanes en théorique, pratique, mécanique et logique (1). Par théorique il entend la science spéculative, celle qui considère la nature et les lois des êtres ; la pratique est ce qui a pour objet la règle des mœurs ; la mécanique considère les œuvres matérielles de l'homme, et enfin la logique traite des pensées et des mots.

Cette simple énumération nous permet de faire remarquer toute l'ampleur d'une telle distribution. Sur quoi, en effet, peut et doit se porter l'esprit ? Sur le monde et ses causes, dont instinctivement l'homme se plaît à pénétrer la nature et les lois, nous voilà dans la science théorique ; sur la règle qui doit guider nos opérations, d'abord pour la vie morale et les libres mouvements de la volonté, et c'est l'éthique ou la pratique, puis pour l'exercice de la puissance de production et les travaux enfantés par le génie de l'homme, et c'est la mécanique, enfin pour la direction des pensées vers le vrai et la disposition du langage, c'est alors la logique.

(1) *Erudit. didasc.*, l. II, c. III. *Excerptiones priores*, l. I, ch. VI. *In hierarch. cœlest.*, l. I, c. I. *Epitome in philosophiam.*

Poursuivons notre étude et nous verrons comment ce cadre est soigneusement rempli. 1° La théorique c'est la connaissance des êtres ; or la connaissance des êtres se divise en théologie, mathématique et physique. La théologie, sous cet aspect spécial, est l'étude qui considère, par les lumières de la raison, Dieu et les substances spirituelles, *theologia est quando, aut ineffabilem naturam Dei, aut speciales creaturas, ex aliqua parte, profundissima qualitate disserimus* (1), ce que dans le langage moderne on appelle la métaphysique. Les mathématiques traitent des formes visibles des choses corporelles, c'est-à-dire de la quantité qui, suivant qu'elle est continue ou discrète, se rapporte à l'arithmétique, et à la musique, à la géométrie et à l'astronomie. Vient ensuite la physique qui n'est plus, dans cette division, une science générale s'étendant à toute connaissance des choses extérieures, comme dans l'énumération donnée par Alcuin, mais cette science spéciale qui recherche les causes et les lois du monde sensible :

Unde tremor terris, qua vi maria alta tumescunt,
Herbarum vires, animos, irasque ferarum,
Omne genus fruticum, lapidum quoque reptiliumque (2).

Comme on a pu l'observer, ce qui correspond à la science proprement dite dans l'ancien programme, le *quadrivium*, ne forme qu'une des divisions de la théorique ; et, pour constituer entièrement cette première catégorie, Hugues ajoute à la partie mathématique l'étude des lois de la nature et des êtres matériels, ce qu'il appelle la physique, puis au dessus de tout, la science de l'âme et de Dieu, cette philosophie première qui est le plus haut sommet de la sagesse humaine.

2° La pratique, qui vient la seconde dans l'énumération du *Didascalicon*, se subdivise en trois parties, suivant que l'homme est considéré dans son individualité, dans la famille ou dans la société publique ; et on retrouve ainsi la vieille division de la morale en éthique, économique, politique.

3° La mécanique dirige l'homme dans les œuvres maté-

(1) *Erud. didasc.*, lib. II, cap. III.
(2) Virg. *Georg.* II, v. 479.

rielles; or ces œuvres se rapportent ou à son être extérieur ou bien à son être intérieur. A l'extérieur sont ordonnés la composition du vêtement, la construction des édifices, la fabrication des instruments de travail et le commerce, ce que Hugues nomme *lanificium*, *armatura et navigatio*. L'intérieur de l'homme demande la nourriture, les soins médicaux et les délassements, auxquels sont préposées l'agriculture, la chasse, la médecine et la science des jeux; et pour que personne ne se trompe sur la place et le rôle de ces notions dans la philosophie, l'auteur fait remarquer de nouveau que ce qui appartient à la science, c'est là raison même de toutes ces choses et non l'exercice.

4° enfin, la logique se subdivise, comme dans le *trivium* de l'ancien programme, en grammaire, dialectique et rhétorique; la grammaire qui nous enseigne à bien parler, la dialectique qui nous apprend à raisonner, à distinguer les vrais arguments des sophismes, puis la rhétorique qui nous montre à persuader.

Ce cadre si large et si bien rempli, comparé à la division rudimentaire des premiers maîtres de la scolastique, oblige à reconnaître un progrès considérable dans la conception de la science. L'étude de la nature, à peu près oubliée dans l'ancien programme, trouve là une place honorable à côté des mathématiques, et la philosophie proprement dite y est établie dans toute sa dignité. Avec la logique, en effet, prenez la théologie suivant la notion qu'en donne notre Victorin, puis la partie fondamentale de la physique et la morale, et vous avez toutes les divisions de la science philosophique telle que nous la comprenons de nos jours; pourtant Hugues ajoute encore à tout cela les connaissances professionnelles, ce qu'il nomme la mécanique.

Une telle distribution du savoir est assurément remarquable; non seulement aucun auteur du XIIe siècle n'en a présenté une aussi parfaite, mais il ne serait pas difficile de montrer qu'elle peut soutenir la comparaison avec les divisions données dans les époques suivantes. Si, en effet, vous ne vous contentez pas d'établir le classement des sciences proprement dites, comme le fait l'énumération ordinaire, si

vous voulez une division des habitudes intellectuelles envisagées du côté de leur objet, vous trouvez, soit l'objet qui s'offre seulement à la considération de l'esprit, soit les objets que nous produisons nous-mêmes et qui doivent nous être connus dans leur règle et leur direction : d'abord nos actes libres au point de vue de leur conduite morale, puis les œuvres extérieures au point de vue des conditions qu'elles requièrent pour notre utilité et notre existence temporelle, enfin nos pensées par rapport à leur agencement pour la connaissance de la vérité ; or tout cela, qu'est-ce autre chose que la division donnée par Hugues de Saint-Victor dans les trois premiers livres du *Didascalicon* et fidèlement reproduite dans trois ou quatre passages de ses œuvres.

Hugues se montre philosophe perspicace dans cette analyse, mais il y avait plus à faire encore ; il fallait remonter à l'origine, aux causes ; en d'autres termes, il fallait présenter la raison philosophique de la science profane, et c'est à quoi le célèbre docteur s'est appliqué dans tous les passages où il indique la division dont nous venons de parler.

La sagesse est la perfection de l'homme ; or, l'homme ne peut être parfait que par la restitution de son intégrité et la diminution des besoins auxquels est soumise la vie présente, c'est-à-dire qu'il n'aura la perfection de sa nature que lorsqu'il aura chassé de lui-même les trois maux qui l'abaissent : l'ignorance, la concupiscence et le besoin. A ces trois maux il doit par conséquent opposer les trois remèdes vers lesquels notre âme est instinctivement portée : contre l'ignorance la science, la vertu contre la concupiscence, et contre le besoin les choses nécessaires à la vie.

La science c'est la connaissance des choses en elles-mêmes ; la vertu est une disposition de l'âme qui nous fait agir conformément à notre nature et à la raison ; enfin les choses nécessaires à la vie sont celles sans lesquelles nous ne pourrions vivre ou avec lesquelles nous vivons plus aisément.

C'est donc pour nous procurer ces trois remèdes et donner à l'homme la perfection de sa nature que tous les arts et toutes les sciences, c'est-à-dire la philosophie, ont dû être inventés. A la connaissance des choses est ordonnée la théorique,

à la vertu et à la direction des appétits correspond l'éthique, et pour remédier aux nécessités de la vie on a découvert la mécanique ; enfin la logique prête secours aux trois parties précédentes en les développant et les perfectionnant. Sans doute il y a une faculté native de déduction, un certain art de parler qu'on appelle logique naturelle et qui sert à la première acquisition de la sagesse, de l'éthique et de la mécanique ; mais si on veut un travail fructueux sur ces matières, il faut un certain ordre, une disposition régulière, c'est-à-dire une logique scientifique : la grammaire pour exprimer correctement ses pensées, la dialectique pour y mettre de l'ordre et distinguer le faux du vrai, la rhétorique pour donner le charme, la force et la beauté à l'expression : *Novissima omnium inventa est logica, causa eloquentiæ, ut sapientes, qui principales disciplinas investigarent et unirent, rectius, veracius, honestius, illustrare et disserere de illis scirent, rectius per grammaticam, veracius per dialecticam, honestius per rhetoricam* (1).

Ces considérations d'ordre purement rationnel fondées sur ce qu'il y a de moins changeant dans notre nature, Hugues vient les confirmer par le témoignage des faits, et montrer l'origine de chacune des sciences dans l'histoire. Toutefois, ajoute-t-il, c'est là l'ordre d'invention, ce n'est pas l'ordre dans lequel les sciences doivent être enseignées. La première partie qu'il faut étudier c'est la logique, car, ce qu'on doit apprendre avant tout, c'est l'éloquence ou l'art de penser et de parler ; puis on purifiera le regard de l'âme par l'étude de la vertu, aussi l'éthique doit-elle succéder à la logique ; en troisième lieu, il faut étudier la vérité des choses, chercher à connaître la nature et les causes des êtres, c'est-à-dire la théorique ; enfin on s'appliquera à la mécanique qui, sans les sciences fondamentales, n'apporterait pas à l'homme le profit qu'on en doit espérer.

Si nous voulions entrer dans l'examen de cette doctrine, il nous serait aisé de montrer combien l'auteur a raison de placer la logique au premier rang des sciences, puisqu'elle a pour but de préparer la voie à toutes les autres en apprenant

(1) *Excerptionum priorum*, lib. I, cap. VI.

à penser et à s'exprimer; et nous le louerions hautement de mettre la mécanique, c'est-à-dire l'étude des arts matériels, après la morale et la théorique, car les connaissances qui font l'homme raisonnable et moral doivent entrer dans l'esprit avant la science des satisfactions temporelles. Mais nous ne saurions admettre que la morale, dans son complet développement, soit placée avant la théorique. La science des mœurs a pour base et pour couronnement la connaissance de Dieu ; ce serait une morale sans valeur et sans efficacité que celle qui ferait abstraction du concept de bien suprême, réalisé en Dieu, et des sanctions données par une toute puissante Providence. En fait, l'ordre établi par notre philosophe n'avait pas d'inconvénient à cette époque, où la foi chrétienne apportait dans les âmes une connaissance vivante de l'idéal suprême et des récompenses éternelles ; mais, au point de vue scientifique, nous y trouvons une lacune regrettable que nous avions le devoir de signaler. Sans doute ces deux études pour être complètes doivent se prêter un secours réciproque ; toutefois, puisque la science morale loin d'être la base de la théorique n'en est qu'une sorte de prolongement, on ne peut sans erreur lui donner, au point de vue du travail intellectuel, une priorité qui appartient aux parties principales de la théorique.

Cette thèse de détail mise à part, nous devons cependant convenir que tout cet exposé sur la science, son objet, ses divisions et l'ordre dans lequel on doit la traiter, est une étude unique au moyen âge avant la seconde partie du XII[e] siècle ; et Hugues de Saint-Victor n'aurait pas écrit d'autres chapitres que ceux dont nous venons de faire l'analyse, il mériterait encore de compter parmi les philosophes de la scolastique.

§ II. LOGIQUE.

Notre docteur, on le suppose bien, ne s'est pas contenté de tracer le cadre des sciences, il a aussi cherché à le remplir. Nous savons par le *Didascalicon* que Hugues s'efforça de diriger ses élèves dans toutes les branches du savoir, et qu'il écrivit des traités sur les différentes matières étudiées alors dans les écoles. Ses théories sur la musique, la géo-

métrie, ou même les lois du monde physique d'après les données des anciens, n'auraient sans doute guère d'attrait pour nos lecteurs et elles ne méritent pas que nous nous y arrêtions ici; nous réservons notre attention pour la partie purement philosophique de ses travaux.

Il est probable que Hugues, qui prend soin de rappeler les longues années passées par lui dans les études de dialectique (1), avait, comme beaucoup d'autres, interprété Aristote, Porphyre et Boèce; malheureusement il ne nous est rien resté de ses commentaires, rien non plus sur le détail de la logique; nous sommes obligés de nous contenter des renseignements généraux que nous donne le *Didascalicon*.

La logique, pour Hugues et pour tous les auteurs de cette époque, est un art qui traite des mots et des concepts et qui se divise en grammaire, rhétorique et dialectique. La grammaire étudie les mots; la dialectique et la rhétorique sont les deux parties de l'art de disserter qui, suivant qu'on considère la disposition rationnelle des pensées, le moyen de distinguer le vrai du faux ou la manière de parler au sentiment et à l'imagination, prend l'un ou l'autre nom. Toutes les deux emploient, du reste, les mêmes moyens, l'invention c'est-à-dire l'art de trouver des arguments et de les établir, puis le jugement ou l'art d'en discerner, d'en juger la valeur et la disposition. La dialectique se subdivise en démonstrative, probable et sophistique, suivant les trois sortes de matières qui servent à l'argumentation (2).

Ces explications, on le voit, sont d'une parfaite exactitude; mais pourquoi l'auteur s'est-il contenté de donner ce simple aperçu ? Il y a notamment une question sur laquelle nous aimerions à connaître l'opinion du Victorin.

Les écoles, nous l'avons dit ailleurs, étaient alors remplies du bruit des disputes sur les universaux. Saint-Victor plus que les autres peut-être avait agité ce grand problème, car Guillaume de Champeaux laissait de fidèles disciples dans la communauté dont il avait été le fondateur, et un esprit aussi ouvert que Hugues devait souvent arrêter sa pensée sur un

(1) *Speculum de myster. Eccles.*, Prol., t. III, c. 33.
(2) *Erud. didasc.*, lib. I, cap. XII, XXXI.

tel sujet. A notre grand étonnement, nous ne trouvons rien dans les œuvres du célèbre docteur qui traite *ex professo* cette matière. Était-il réaliste ? On le supposerait *a priori* d'un fils de Guillaume, et cependant nulle part il ne rappelle directement la doctrine du maître, nulle part même il ne fait allusion à ces brillantes controverses. Serait-ce que, dédaignant le fracas de la dispute, le tumulte des écoles publiques, ce vrai sage ne voulût pas mêler son nom aux luttes des partis ? Ne serait-ce point aussi parce que, ne pouvant donner ses préférences au réalisme de Guillaume, il ne voulait pas sembler combattre des idées chères aux maîtres qu'il vénérait ?

Si nous n'avons pas d'exposition formelle, il y a cependant des indices, des expressions, qui font connaître l'état d'esprit de notre auteur. D'abord le soin pris par Hugues de ne pas mettre directement en cause la thèse réaliste nous paraît un signe assez manifeste, dans un chanoine de Saint-Victor, de son peu d'attachement aux doctrines particulières de l'École. Puis, nous trouvons au chapitre XIIe du *Didascalicon* un passage où est rejeté catégoriquement l'un des arguments principaux du réalisme. On sait en effet que, d'après les réalistes, nous pensons les choses comme elles sont ; aussi, les espèces et les genres qui sont des concepts de notre esprit, doivent-ils avoir leur réalité dans la nature et être universels *in re* comme ils le sont *in mente*. Hugues refuse de souscrire à cette opinion : *Non quidquid sermonum decursus invenerit*, dit-il, *id in natura fixum tenetur* (1). Ou encore : *Ratio sæpe actus rerum considerat, non ut sunt, sed sicut esse possunt, non in se, sed quantum ad ipsam rationem* (2). Il admet donc une faculté d'abstraction qui communique, dans l'esprit, aux choses pensées un mode d'être qu'elles n'ont pas dans la réalité. Toutefois ce n'est là qu'une indication, car le réalisme se défend par d'autres arguments. Mais nous avons au chapitre XVIIIe l'exposé d'une doctrine qui semble montrer bien clairement que Hugues n'adhérait ni à l'une ni à l'autre de ses deux formes.

Jean de Salisbury exprime en termes précis ce qu'on en-

(1) *Erud. didasc.*, l. I, c. XII.
(2) *Ibid.*, l. II, c. XVIII.

tendait alors par réalisme. Sous son premier énoncé, préconisé par Guillaume de Champeaux, c'était la doctrine classique des universaux *in re, in singularibus : colligunt universalia singularibus quoad essentiam unienda* ; mais, ajoute-t-il, cette opinion n'a plus aucun adhérent (1). La seconde forme du réalisme était le système des universaux *ante rem*, c'est-à-dire cette doctrine renouvelée de Platon, qui plaçait les universaux dans les idées seulement, les idées étant, suivant la définition de Sénèque, les exemplaires éternels de tout ce qui se fait dans la nature, *eorum quæ natura fiunt, exemplar æternum*.

Or nous trouvons, dans les explications de Hugues sur la logique, une thèse qui n'est pas moins opposée à l'universel *in re* qu'à l'universel *ante rem*. La logique, nous dit-il, considère les espèces et les genres des choses, et son objet se trouve dans la nature elle-même. *Logica considerat species et genera rerum. Logica consideratio est in rebus, attendens intellectus rerum* (2). On le voit facilement, cette thèse est inconciliable avec l'universel *ante rem* et le réalisme platonicien, puisqu'elle rapporte les genres et les espèces non seulement aux idées éternelles, mais directement aux réalités concrètes et sensibles.

Est-elle favorable à l'universel *in re*, au réalisme naturaliste de Guillaume ? La suite du passage ne permet pas de le supposer : *Logica consideratio est in rebus, attendens intellectus rerum, sive per intelligentiam* — d'après Hugues, *intelligentia* désigne en nous la faculté qui connaît les êtres purement spirituels, et *ratio* c'est notre faculté de connaître l'essence des choses matérielles et de les comprendre — *ut neque sint hæc, neque horum similitudines, sive per rationem, ut neque sint hæc sed horum tamen similitudines* (3). Quelle est la thèse réaliste ? Les universaux sont unis aux singuliers, aux réalités concrètes et sensibles ; or d'après les paroles de Hugues, les genres et les espèces, toutes les notions que con-

(1) *Metalog.*, l. II, cap. XVII. Salisbury écrivait cela dans la deuxième moitié du XIIe siècle.

(2) *Erud. didasc.*, lib. II, cap. XVIII.

(3) *Ibid.*

sidère la logique, ne sont pas les choses concrètes, ne sont pas même formellement dans les réalités sensibles ; elles en sont comme une ressemblance, *sive per rationem, ut neque sint hæc sed horum similitudines.*

On expliquera le réalisme de Guillaume de Champeaux avec toute la variété de formules que l'on voudra, *essentialiter* ou *indifferenter* peu importe, on n'établira pas, si l'on prend la substance même de sa doctrine, entre les espèces, les genres et les réalités sensibles, la corrélation déterminée par ces mots *neque sunt hæc, horum tamen similitudines.* Nous ne connaissons qu'une théorie pouvant se prêter à ce langage, ce n'est ni le nominalisme de Roscelin ni le conceptualisme d'Abélard ; c'est cette vieille doctrine empruntée à Boèce par Raban, puis admise par saint Anselme, ce semi-réalisme qui place dans l'intelligence seule l'espèce et le genre considérés sous le rapport de l'universalité, *formaliter* comme dit l'École, mais en rapporte le fond aux objets réels concrets, *fundamentaliter in rebus*, ce fond étant en effet le point de similitude essentielle entre tous les êtres qui sont dans le genre ou l'espèce, *neque sunt hæc, horum tamen similitudines*. Le chapitre où nous prenons ces quelques lignes est à lire en entier, si l'on veut se rendre compte du rôle assigné par Hugues à la logique et aux notions qui en sont l'objet.

Après cela, s'il faut voir un platonicien dans Hugues de Saint-Victor parce que le docte Victorin a parlé éloquemment des exemplaires qui sont *ab æterno* dans la pensée de Dieu, pourquoi ne pas ranger parmi les disciples de Platon tous les théologiens et tous les docteurs de l'Église ? La thèse des exemplaires en effet, n'est pas une thèse d'école, c'est la doctrine de tous ceux qui admettent un Dieu créateur, intelligent et libre. Le vrai platonicien est celui qui place dans ces exemplaires, et en eux seuls, l'élément objectif des idées universelles, ne laissant aux choses sensibles que les caractères individuels et changeants ; or, nous l'avons vu, tout autre est la doctrine que Hugues semble professer dans les passages cités plus haut.

Cependant, nous répétons que le problème des universaux n'est ni posé ni discuté directement par notre philosophe, et

nous n'hésitons pas à reconnaître dans cette omission une lacune profondément regrettable.

§ III. PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

I.

Les questions sur la nature et l'origine du monde n'étaient pas oubliées, au moment où Hugues donnait son enseignement. Les théologiens, à la suite des Pères de l'Église, expliquaient longuement l'œuvre des six jours dans leurs commentaires sur la Genèse ; mais personne n'avait encore écrit sur ce sujet un traité régulier de philosophie naturelle. Loin de nous sans doute la pensée que notre docteur soit arrivé complètement à ce résultat trop fructueux pour son époque ; il y a, comme nous aurons occasion de le faire remarquer, bien des points faibles, des obscurités nombreuses dans son *Hexameron* et dans les explications rationnelles données par lui sur le monde et la nature visible ; mais le métaphysicien chez Hugues surpasse le commentateur, et un philosophe trouverait de beaux épis à glaner, soit dans les premiers chapitres du traité *De Sacramentis*, soit dans le 7e livre de l'*Eruditionis didascalicæ*.

D'où vient le monde ? Les anciens philosophes ont admis trois principes premiers des choses : Dieu, la matière et la forme. En cela ils se sont gravement trompés ; la matière et la forme ne sont pas principes premiers, Dieu seul a tout produit de rien. Le monde tout entier vient donc d'un premier être qui est Dieu, et Dieu l'a fait de rien, c'est-à-dire l'a créé. *Omnia quæ facta sunt, Deus non solum ex materia fecit, sed materiam omnium ipse de nihilo creavit* (1). Hugues précise le sens du mot *de nihilo :* « En créant les choses corruptibles, Dieu n'a rien communiqué de sa substance, mais, demeurant ce qu'il était, il a fait ce qui n'existait pas ; il portait en lui le pouvoir de produire, il ne prenait pas en lui-même

(1) *De Sacram.*, l. I, p. I, c. I.

la matière de l'être produit » (1). « La nature divine n'a pas engendré de sa substance le monde qui lui doit son origine » (2).

Puis vient une dissertation substantielle et assez complète sur la contingence du monde et les caractères qui révèlent sa dépendance absolue d'une cause première. Suivons notre auteur dans cette voie large où un grand philosophe peut se donner libre carrière.

D'après un procédé mis en œuvre déjà par saint Anselme (3), Hugues prend l'âme humaine comme premier élément d'observation sur la contingence de la nature. « En allant des choses visibles aux invisibles, dit-il, nous parvenons jusqu'au Créateur commun de tous les êtres ; et l'homme, fût-il seul au monde, trouve cette voie au dedans de lui-même. Chacun de nous a conscience de son existence ; cependant tout homme se rend compte qu'il n'est rien des choses qu'il voit ou qu'il peut voir en lui ; ce qui est doué de raison, quoique mêlé au corps, sait se discerner de la substance matérielle et s'en reconnaît tout différent. Pourquoi dès lors l'homme douterait-il de l'existence d'êtres invisibles, lorsque ce qui le constitue lui-même se révèle comme invisible ? La porte de la contemplation est ainsi ouverte à l'homme qui veut apprendre à se connaître ; mais une fois entré c'est un devoir pour lui de parcourir la route, de ne s'arrêter qu'au terme, et de passer ainsi de sa propre connaissance à la connaissance du Créateur. En effet, ce qui n'est point corporel en nous ne peut recevoir sa substance du corps et sait facilement se rattacher à une source différente ; pourtant l'homme se rend compte de la nécessité d'une origine, en ce que, comme il sait qu'il existe, il ne se souvient pas d'avoir toujours existé. Mais, encore une fois, ce qui est d'une nature spirituelle ne peut avoir une origine corporelle, car tout ce qui sort d'une matière préexistante est corporel. Si donc ce qui est invisible en nous a eu un commencement, il faut que cela ait été fait de rien et non d'une matière préexistante ; or ce qui n'est rien ne peut se donner l'être, c'est pourquoi tout ce

(1) *Ibid.*, p. II, c. III.
(2) *De Sacram.*, l. I, p. II, c. III.
(3) *Monolog.* passim.

qui a commencé a reçu l'être du dehors. Et parce que ce qui n'a pas l'être par soi-même ne peut le donner à d'autres comme cause première, celui qui a produit tout ce qui existe n'a pas reçu l'être d'un autre principe. Notre propre réalité nous montre ainsi que nous avons un Créateur éternel, dont le caractère distinctif est de subsister par lui-même » (1).

Incontestablement c'est là une page fortement conçue ; et les philosophes modernes, qui dédaignent les démonstrations abstraites et vantent avec raison la méthode psychologique, y pourraient trouver un modèle d'argumentation claire et profonde.

Hugues toutefois ne s'arrête pas à l'homme dans son étude sur la contingence du monde. « L'âme, dit-il encore, après avoir reconnu ce caractère en elle-même, le trouve dans les choses qui sont en dehors d'elle, et dont elle aperçoit les changements ; car les êtres qui commencent et qui finissent n'auraient pu naître sans un auteur de leur existence ; ce qui commence et finit dans ses parties commence aussi dans sa totalité. Puis, tout ce qui change a son origine dans le temps, car ce qui ne peut se conserver atteste manifestement la nécessité d'un commencement. Ainsi les êtres du dehors s'accordent avec ce qui parle au dedans de nous pour démontrer la même vérité ; et la nature tout entière, en témoignant de sa propre dépendance, proclame l'existence de son auteur » (2).

Le monde est contingent, il a donc été produit de rien dans toute sa substance. Mais non seulement il demande l'acte créateur, il révèle aussi l'unité de son principe ; la pluralité des causes amènerait fatalement quelque discordance dans l'œuvre elle-même, et, au contraire, nous voyons tous les êtres disposés avec harmonie et ordonnés à une seule fin. Cette unité dans le Créateur n'est ni unité de collection ni unité de composition ou de similitude, mais unité d'essence. En effet, si notre être raisonnable, à nous, est un, et si cette unité, qui est simplicité, indivisibilité, est une perfection, comment ne

(1) *Erud. didascal.*, l. I, VII, c. XVII.
(2) *De Sacram.*, l. I, p.III, c. X.

pas admettre cette indivisibilité d'essence, cette unité parfaite dans la cause première (1)?

La nature, après nous avoir conduits à la connaissance d'une cause créatrice unique, nous y fait découvrir trois attributs qui ont plus particulièrement concouru à la production du monde : c'est la puissance, la sagesse et la volonté ou la bonté ; la puissance qui a produit au dehors, la sagesse qui a disposé dans la pensée, la bonté qui a daigné se complaire dans les créatures et a voulu les faire sortir du néant (2).

Ces trois principes éternels réunis dans un seul être et formant une seule réalité parfaite, sont ce que notre auteur appelle les causes primordiales du monde. La volonté libre de Dieu est le principe de tout ce qui est en dehors de lui, et sa bonté a été la première inspiratrice de notre origine. C'est pourquoi les créatures produites dans le temps ont été éternellement dans l'amour et la volonté de Dieu, mais dans une volonté libre, car c'est par une bienveillance toute gratuite et suivant son libre arbitre, que Dieu nous a créés, *solo divinæ voluntatis arbitrio, nulla necessitate sed sola caritate creavit.*

Toutefois la volonté en Dieu ne fait rien sans la sagesse ; aussi les créatures qui éternellement ont été dans l'amour de Dieu sont-elles contenues éternellement dans sa sagesse. L'auteur, fidèle disciple de saint Augustin, s'arrête avec bonheur à l'exposition de ce noble enseignement et se plaît à développer la grande doctrine de l'exemplarisme divin. « Tout ce qui a été fait, nous dit-il, a été formé selon la sagesse de Dieu qui est la vie de toutes choses. La sagesse divine est l'exemplaire de Dieu, et l'univers entier a été copié sur ce modèle. C'est là ce monde archétype à l'image duquel la nature a été faite ; car on ne saurait placer les idées de l'intelligence divine au dessous du Créateur et au dessus de la créature ; il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu lui-même ; la diversité de propriétés n'existe pas là où se trouve l'être dans sa pureté ». Telle est la doctrine chère à Hugues et exposée par lui dans

(1) *De Sacram.*, l. I, p. III, c. XI, XII.
(2) *Ibid.*, l. I, p. II, c. V.

le premier livre du *De Sacramentis*, dans son commentaire sur saint Jean puis à la fin de *l'Eruditionis didascalicœ*.

Les créatures sont aussi dans la puissance de Dieu, car la puissance exécute ce qu'a disposé la sagesse et ce que veut l'amour. Éternellement donc les créatures ont été dans la puissance divine, mais elles ne l'épuisent pas, elles ne sont pas présentes dans cette vertu infinie comme l'unique objet vers lequel elle puisse se porter ni comme le meilleur qu'elle puisse produire ; ce dernier point même est la matière d'une discussion à laquelle nous nous arrêterons plus tard et qui fait grand honneur à la dialectique de Hugues.

Enfin les différents êtres qui constituent l'ensemble du monde peuvent dépendre de causes inférieures, elles-mêmes créées et premières dans leur ordre, *in suo genere primæ*, mais les causes *universaliter primæ*, les vraies causes primordiales sont les perfections souveraines du premier être qui produisent sans mouvement et engendrent sans communication de leur substance (1).

Cette première considération sur les caractères du monde, en élevant notre pensée jusqu'au Créateur, nous a fait parvenir à la suite de Hugues dans le sanctuaire des perfections divines ; il nous faut maintenant revenir avec lui vers la nature visible et y continuer nos observations.

II

L'univers formé de parties innombrables, d'éléments d'une variété indéfinie est cependant harmonisé d'une façon merveilleuse : tel est le thème développé dans ce 7e livre de l'*Eruditionis didascalicæ* qui pourrait lui aussi porter le titre d'*Itinerarium mentis in Deum*. Hugues ne consacre pas moins de treize longs chapitres à décrire le résultat de son examen sur la beauté et l'harmonie des êtres, et son travail en un pareil sujet mérite une attention particulière. Sans doute on n'avait pas attendu jusqu'au XIIe siècle après Jésus Christ pour reconnaître que les cieux annoncent la gloire de Dieu ; les philoso-

(1) *De Sacram.*, l. I, p. II, c. III.

phes et les théologiens dans tous les temps s'étaient attachés à montrer la réalité d'une cause première ordonnatrice de toutes choses ; jadis Minutius Felix avait exposé cette vérité dans un noble langage, et il n'y avait pas 50 ans, lorsque Hugues écrivait son traité, que Hildebert du Mans avait trouvé de magnifiques accents pour chanter la grandeur et l'ordre du monde (1) ; mais la philosophie n'avait pas donné à ces pensées le développement et la place d'honneur qu'elles méritent. Hugues peut ainsi, à bon droit, revendiquer la gloire d'avoir produit sur ce sujet encore une œuvre personnelle, et d'être sorti du terrain des abstractions pour donner à sa métaphysique une base expérimentale.

Si l'on veut considérer la perfection du monde, dit-il, on la trouvera principalement dans la beauté et l'utilité.

La beauté de l'univers se manifeste par la disposition, le mouvement, la forme ou la qualité des êtres qui le composent : 1° La disposition, *situs*, comprend l'arrangement et l'ordre. L'arrangement demande l'harmonie et la constance. Or voyez s'il manque quelque chose à la beauté de la nature sous ce rapport : tous les éléments qui paraissent opposés entre eux se réunissent, se tempèrent sous une sage direction ; les parties différentes du corps humain, par exemple, sont si bien liées, si unies les unes aux autres, qu'on ne saurait trouver un membre qui ne prête secours à un autre membre. Et comment ne pas admirer la stabilité de tous ces éléments réunis pour se soutenir et se protéger ! Tout est ordonné quant au lieu : dans le firmament, les étoiles et les planètes sont disposées pour éclairer les hommes ; dans l'air, les vents et les nuages se condensent sous certaines influences régulières pour tomber en pluies et arroser la terre ; certains pays sont riches par l'abondance des moissons, d'autres par la fertilité de la vigne, par la fécondité des troupeaux, par les plantes ou les pierres précieuses. Tout est ordonné quant au temps : le jour, la nuit, la succession des saisons sont autant de choses qui constituent l'harmonie du monde et apportent à l'homme les bienfaits dont il a besoin. 2° La beauté du monde se révèle aussi par le mouve-

(1) Hild. *Op.*, *De ordine mundi.*

ment, soit le mouvement local, soit le mouvement naturel, soit encore le mouvement animal ou le mouvement raisonnable ; le mouvement local, dans les eaux qui arrosent le sol, dans les vents qui le purifient, dans les astres qui l'éclairent ; le mouvement naturel, dans toutes ces plantes qui croissent, qui tirent du sein de la terre leurs fleurs et leurs fruits ; le mouvement animal, dans toutes les facultés et les appétits de la vie sensitive, qui reçoivent de l'être vivant lui-même leur direction et leur mesure, *quid appetere et quomodo appetere debeant, ordinat natura ;* le mouvement de la créature raisonnable, dans toutes ces pensées et ces volontés si bien gouvernées que pas une ne peut se soustraire à la loi qui les appelle à montrer la bonté ou la justice divine. 3° La beauté paraît encore par la forme des êtres, aussi merveilleuse dans la grandeur que dans la petitesse. Faut-il plus admirer la tête du cheval que celle de la sauterelle, l'aigle que la fourmi, le lion que l'insecte ? Elle paraît par la couleur et les différentes qualités des objets sensibles. Il y a dans la nature des ravissements pour les yeux, et pour les oreilles ; il y a des satisfactions pour l'odorat, le goût et le toucher. Tel est le premier élément de la perfection du monde, la beauté.

L'utilité consiste soit dans la nécessité soit dans l'avantage ou bien encore dans la convenance et l'agrément. Une chose nécessaire est celle dont l'homme a besoin pour sa subsistance, comme le pain et l'eau ; une chose avantageuse est celle qui tout en procurant une vraie jouissance n'est pas strictement indispensable à notre vie, le vin par exemple. Sont convenables tous ces biens extérieurs qui peuvent servir de parure, tels que les pierres précieuses. Enfin on appelle agréable toute chose qui sans être objet d'usage cause pourtant aux sens de réelles satisfactions, telles sont certaines plantes. Et tout cela est répandu à profusion dans l'univers.

Hugues développe longuement, — trop longuement peut-être — les idées qui correspondent à ces divisions générales ; il ne se lasse pas de parler de l'harmonie du monde et de faire admirer la sagesse de la cause suprême. Il retrouve une éloquence émue pour montrer dans la nature visible le che-

min qui conduit à Dieu. « Que ne puis-je, dit-il, comprendre dans ses détails la beauté des créatures et la louer aussi dignement que je l'aime avec ardeur. Il m'est doux et agréable, c'est pour moi un bonheur ineffable de traiter souvent ces matières. Cette étude éclaire ma raison, délecte mon âme, excite mon cœur, en sorte que, ravi d'admiration, je m'écrie avec le prophète : « Que vos œuvres sont belles, Seigneur, vous avez fait toutes choses dans votre sagesse » (1). Ces pages ne sont-elles pas comme un commentaire du célèbre passage de l'*Octavius* où l'harmonie du monde et la sagesse de Dieu sont célébrées avec tant d'éloquence (2) ? L'ouvrage entier n'eût pas été indigne d'inspirer Fénelon pour son traité de l'existence de Dieu ; et parce que nul philosophe de l'École n'a fait dans cet ordre de questions une part semblable à l'observation de la nature, ce 7e livre de l'*Eruditionis didascalicæ* mérite une place de choix parmi les productions scientifiques du moyen âge.

III

Le point central dans la philosophie de la nature est l'étude sur l'essence et la constitution des êtres qui composent le monde visible ; et si nous refusons d'attirer l'attention du lecteur sur les théories des physiciens du XIIe siècle au sujet des corps célestes, nous avons hâte de demander à Hugues sa doctrine sur les substances corporelles de notre monde inférieur.

Que la question de la composition des corps ait tenu une large place dans les préoccupations des philosophes de la seconde période de la scolastique, ceux-là le savent qui ont pris la peine d'ouvrir un des nombreux commentaires publiés alors sur les traités d'Aristote, *De Generatione et corruptione, De physico auditu,* ou *Libri Metaphysicorum.* Généralement on admettait, outre les quatre éléments, causes prochaines des différents corps répandus dans l'univers, deux principes substantiels constitutifs, l'un principe indéterminé par lui-

(1) *Erudit. didas.*, L. VII, cap. IV.
(2) *Octav.*, p. 126, Lugdini Batav. 1672.

même sous le rapport de l'essence ou de l'espèce, mais apte à recevoir une détermination spécifique, c'était la matière première; l'autre, principe déterminateur, spécificatif, qui uni à la matière première constitue l'être complet, le sujet rangé dans une espèce, c'était la forme substantielle. Les causes physiques, les mouvements de la nature apportent dans les corps des changements qui peuvent atteindre jusqu'au fond de l'être et qu'on appelle des générations et des corruptions ou des mutations substantielles ; ainsi des formes disparaissent, d'autres leur succèdent et la matière sujet de tous ces changements passe d'une forme à une autre, d'une espèce à une autre espèce. Les éléments d'Empédocle au delà desquels n'allait pas alors l'observation, n'étaient donc pas regardés comme principes premiers des corps ; les principes premiers c'était la matière première et la forme substantielle. Tel est le sens général de cette doctrine si célèbre dans les écoles de philosophie à partir du XIII[e] siècle.

Mais quelle place avait-elle au moment où Hugues enseignait à Saint-Victor ?

Nous devons reconnaître que la théorie de la matière et de la forme ainsi entendue, n'avait pas encore paru dans les écrits des docteurs de l'École. Raban ne dit rien sur ce sujet dans son grand ouvrage *De Universo;* Scot le platonicien n'y fait pas la moindre allusion dans le *De divisione naturæ ;* on en chercherait vainement la trace dans les ouvrages de saint Anselme ou d'Honorius d'Autun ; les termes de matière et de forme employés par Odon de Cambrai, au 3[e] livre de son traité *Du péché originel*, ou par Abélard dans l'opuscule *De generibus et speciebus* (1), n'ont pas la signification que les docteurs donneront plus tard à ces expressions ; et les commentaires sur les premiers chapitres de la Genèse, par exemple celui d'Abélard, ne vont pas, pour l'explication de la substance corporelle, au delà des quatre éléments, l'eau, la terre, l'air et le feu.

Sans doute les sources principales faisaient défaut ; on ne possédait pas encore cette partie des œuvres d'Aristote où le

(1) Cf. *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolast.*, Migne, t. 1, c. 290, où est cité un passage de cet opuscule inédit.

grand philosophe développe ses théories sur la nature; mais on n'était pas complètement au dépourvu. Platon avait professé cette doctrine, et le *Timée*, que tous les docteurs d'alors avaient entre les mains, la mentionne d'une façon catégorique, notamment dans le passage suivant : « Il nous faut admettre trois genres (principes), ce qui devient, ce en quoi il devient, et ce à la ressemblance de quoi il devient. On peut comparer ce qui reçoit à la mère, ce dont il reçoit au père et la chose intermédiaire au fils ; mais Il faut songer que l'image devant offrir toutes les variétés et toutes les formes possibles, la chose où elle doit venir s'empreindre ne serait pas bien préparée pour cet objet si elle n'était privée de toutes les formes quelle doit revêtir..... N'appelons donc la mère et le réceptacle de ce qui est devenu visible et tombe entièrement sous les sens, ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de ce qui est dérivé de ces éléments, ni rien de ce dont ils sont formés, mais disons qu'elle est un genre invisible, sans forme, contenant toutes choses en soi, participant à l'intelligible d'une certaine manière très imparfaite, en un mot, un genre difficile à comprendre et nous ne nous tromperons pas » (1). Saint Augustin, lui aussi, soit dans son traité *De natura boni contra Manichæos*, soit au 12e livre des *Confessions*, avait parlé sur ce sujet d'une manière qui ne prêtait guère à l'équivoque ; mais la question sans doute n'attirait pas encore l'attention, et ces passages étaient restés inaperçus ou incompris.

Hugues ne semble pas avoir connu cette doctrine plus que les auteurs qui l'ont précédé dans les écoles; il parle sans doute de matière informe et de forme, mais on ne saurait se tromper sur le sens qu'il donne à ces deux mots.

Dans l'opuscule *De sacramentis legis naturæ vel scriptæ*, il se pose cette question : « Comment a été fait le monde ? — D'abord toutes choses ont été faites dans une matière commune, puis en six jours tout a été disposé dans la forme que nous apercevons maintenant. — Pourquoi Dieu a-t-il voulu d'abord créer une matière grossière comme s'il n'eût pu la créer avec sa forme? — Il a voulu d'abord montrer qu'elle

(1) *Platon*, Éd. Schwalbé, t. II, p. 519.

était par elle-même une créature, puisqu'elle tenait sa perfection de la bienveillance du Créateur, c'est pourquoi il a d'abord créé l'essence et dans la suite il a donné une forme ». Ici manifestement la matière informe est prise pour une matière n'ayant pas la disposition, la beauté qu'elle doit recevoir; ce n'est pas un principe non spécifié c'est un élément non agencé ; la forme, elle, n'est pas un principe essentiel mais une disposition qui s'ajoute à l'essence du corps.

Nous retrouvons les mêmes explications dans les chapitres 3e et 4e du traité *Des Sacrements :* « Par la matière, les corps ont l'être, *habent esse*, par la forme ils ont la beauté, *habent pulchrum esse* ». Ou bien : « Ce n'est pas un non-sens que d'appeler cette matière informe, puisque subsistant dans le mélange et la confusion elle n'a pas encore reçu cette disposition si harmonieuse et si belle que nous lui voyons maintenant » (1). N'est-ce pas toujours dans le même sens qu'il dit ailleurs : « La connaissance des choses s'obtient par la connaissance de leur forme et de leur nature ; la forme consiste dans la disposition extérieure et la nature dans les qualités internes » (2).

Du reste, rien n'est plus opposé à la pensée de Hugues que cette thèse des transformations substantielles qui est la base de l'enseignement des scolastiques au XIIIe siècle. Certaines choses, dit-il, sortent de leurs causes primordiales sans aucune transformation, par la seule volonté libre de Dieu, et demeurent immuables sans changement et sans fin, telles sont les substances. Et comme pour exprimer son sentiment avec plus de clarté, il ajoute : C'est d'elles qu'on a dit : Rien ne meurt dans le monde, aucune essence ne périt ; car ce ne sont pas les essences des choses qui disparaissent mais leurs formes (3).

Ne se contentant pas d'une attitude négative à ce sujet, il prend à son compte, sur les vicissitudes et les modifications des êtres corporels, l'explication que Démocrite et Lucrèce

(1) *De Sacramentis*. lib. I, p. I, cap. IV.
(2) *Excerp. prior*. l. II, c. III.
(3) *Erud. didasc.*, lib. I, c. VII.

avaient rendue célèbre dans l'école atomiste. « Quand on dit que la forme disparaît, il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'une chose périt et perd son être, mais dans ce sens qu'elle subit une modification, soit parce que les parties unies entre elles se séparent, soit parce que celles qui étaient séparées se réunissent, celles qui étaient ici viennent là ; l'être lui-même ne subit aucune perte, car toute nature a une substance perpétuelle » (1).

On a bien dans ces quelques lignes la thèse des vieux philosophes qui faisaient consister le changement, la génération des choses, dans la réunion, le mélange et la disposition des atômes :

Sunt quædam corpora quorum
Concursus, motus, ordo, positura, figura,
Efficiunt igneis, mutatoque ordine mutant
Naturam (2).

Hugues, il faut bien le dire, ne faisait en cela que suivre le courant des idées régnantes ; la théorie des atômes trouvait alors certain succès dans l'enseignement, et bientôt Guillaume de Conches allait en prendre solennellement la défense devant le public des écoles. — Sans doute il eût été digne du célèbre docteur de Saint-Victor de revenir fidèlement à la doctrine de son illustre maître saint Augustin et de laisser de côté ces explications superficielles, mais on n'en était pas encore là durant cette première partie du XII[e] siècle, et les scolastiques ne marcheront dans une voie nouvelle qu'après l'introduction des œuvres d'Aristote sur la philosophie naturelle.

C'est en vain qu'on chercherait dans les écrits de Hugues, comme du reste dans les écrits de ses contemporains, une doctrine précise sur la vie en général, sur le principe des opérations dans les plantes ou sur la nature de cette force immanente qui donne à l'animal les sens et le mouvement. Quelques mots, çà et là, sur les esprits vitaux, sur la chaleur intérieure de l'être vivant, ne constituent ni un enseignement

(1) *Erudit. didasc.*, lib. I, c. VIII.
(2) Lucret., *De nat. rerum*, l. I.

ni un système. Toutefois il paraît trop facilement encore se ranger à l'opinion adoptée par quelques-uns des auteurs de l'époque, d'après laquelle ce principe qui fait mouvoir les animaux et cause l'activité des plantes est un corps plus subtil que les autres, peut-être le feu des stoïciens.

Hugues ne parle pas longuement de la cause finale du monde; il y consacre cependant plusieurs passages d'une doctrine ferme et précise : « De même que le monde ne trouve pas son principe en soi puisqu'il a été créé, de même il n'a pas en soi sa propre fin ; il a été fait pour Dieu, pour manifester les perfections, la gloire de la cause suprême » (1).

Avouons-le, toute cette étude sur la constitution des êtres matériels est d'ordre inférieur ; elle révèle un étudiant plutôt qu'un maître, un élève désireux d'avoir l'abrégé de ce qui est enseigné dans les écoles plutôt que le philosophe qui fait passer les systèmes à l'épreuve d'une critique sérieuse. Même on trouve sur l'origine du monde, avec des obscurités, trop de brièveté dans l'argumentation ; ajoutons à cela l'absence de toute préoccupation sur le caractère ou la constance des lois qui régissent la nature visible, sur les notions de temps et d'espace. Ces défauts néanmoins ne doivent pas faire oublier le mérite réel de certaines théories, de démonstrations nombreuses ou d'explications importantes.

§ IV. PSYCHOLOGIE.

I.

L'étude de l'homme tient une place notable dans les travaux de Hugues. A l'époque où il vivait, la psychologie était déjà en grande faveur ; Guillaume de Champeaux avait ouvert la voie à l'école de Saint-Victor et, plus que tout autre, notre pieux docteur aimait à contempler au dedans de lui-même le reflet des perfections divines.

Mais il y a, dans l'école spiritualiste, deux manières de concevoir la nature de l'homme. L'homme est un être tout spi-

(1) *De Sacram.*, l. I, p. II, c. I.

rituel qui eût pu vivre dans la pureté d'une existence immatérielle et y trouver son état naturel et sa perfection ; pour une fin particulière, Dieu lui a donné un vêtement de chair qui d'ailleurs ne garde avec l'esprit qu'un rapport accidentel : telle est la thèse platonicienne dégagée des vieilles erreurs sur la préexistence de l'âme.

Suivant une autre doctrine, l'homme, ce n'est pas l'âme seule, et l'union avec le corps n'est pas accidentelle à la substance spirituelle ; l'homme est essentiellement un composé dont l'âme sans doute est la plus noble partie mais pourtant n'est qu'un des deux éléments constitutifs. Entre l'âme raisonnable et le corps il y a une union substantielle, une union personnelle qui, demandée par la partie spirituelle elle-même comme condition de sa perfection, forme, suivant l'heureuse expression de Bossuet, *un tout naturel*, c'est-à-dire une substance complète. Telle est dans ses grandes lignes la thèse péripatéticienne qu'on voit déjà indiquée par certains auteurs du XII[e] siècle et qui trouvera tant de succès auprès des scolastiques de l'âge postérieur.

Nous devons avouer notre embarras lorsqu'il s'agit de déterminer quelle fut sur ce point la doctrine de Hugues de Saint-Victor. Sans doute on rencontre dans son livre *Des Sacrements* des phrases comme celle-ci : « Dieu a fait l'homme d'une double substance » (1). Ailleurs, il semble si bien reconnaître que le corps appartient à l'essence de l'être humain, que même il lui attribue ce nom d'homme à cause de sa partie matérielle, *homo dictus quia ex humo est factus* (2). Mais le plus souvent on trouve des passages ayant une signification toute différente : « L'âme qui est la partie principale de l'homme ou plutôt qui est l'homme même porte en elle l'image et la ressemblance de Dieu..... L'homme suivant cette partie qui est l'homme lui-même, car le reste est de l'homme et dans l'homme, *cetera hominis et in homine* » (3). Puis lorsqu'il compare l'âme humaine aux pures substances spirituelles, il

(1) *De Sacramentis*, l. I, p. VI, c. VI.
(2) *De bestiis et aliis rebus*, lib. III, c. LIX.
(3) *De Sacramentis*, l. I, p. VI, c. II.

semble la considérer comme une nature complète qui ne trouve dans le corps qu'un obstacle à ses perfections, une dépression de son immatérialité native. « Dieu, suivant la libre détermination de sa volonté toute puissante, établit en des états divers les êtres spirituels qu'il avait créés, donnant à ceux qu'il avait laissés dans la pureté de leur nature une demeure céleste, et fixant dans une habitation terrestre ceux qu'il avait unis à des corps matériels » (1). Enfin sa doctrine sur la personnalité humaine qu'il fait résider dans l'âme seule éclaire encore davantage sa pensée. Toutes ces formules, qui seront abandonnées par le XIII[e] siècle, mais qui alors passent dans les travaux des principaux docteurs, de Pierre Lombard lui-même, tout cela, semble-t-il, dégage un vrai parfum de platonisme.

Peut-être cependant les paroles de Hugues sont-elles assez larges pour se prêter à plusieurs interprétations ? Lorsque, en effet, on jette les yeux sur certaines pages du 2[e] livre du *Didascalicon* ou sur l'opuscule *De unione corporis et spiritus,* ou bien encore sur le *Commentaire du Magnificat*, on y trouve un enseignement qui ne peut guère se concilier soit avec la doctrine de la pure spiritualité de l'âme humaine soit avec la thèse de l'union accidentelle.

D'après le *Didascalicon*, l'âme humaine est si bien une substance essentiellement distincte des purs esprits qu'elle a par elle-même la fonction d'animer le corps, de le faire vivre de la vie végétative et de lui donner la vie sensitive ; théorie que le *Commentaire* résume en ces termes précis : « *Una eademque anima est quæ in homine et corporis vitam præbet per sensum et in semetipsa vivit per intellectum* » (2).

Dans l'opuscule *De unione corporis et spiritus*, Hugues parle des différents degrés de perfection pour les corps et les esprits et fait voir comment il y a des substances spirituelles qui sont ordonnées naturellement à s'unir avec le corps et à lui communiquer la vie matérielle. « *Spirituum sunt alii superiores, alii infimi et pæne infra spiritualem naturam prolapsi.*

(1) *De Sacramentis*, l. I, p. VI, c. II.
(2) *Ex plan. in cantic. B. Mariæ*., c. 419. Patrol., Ed. Migne, t. CLXXV.

Habet et ipse spiritus quamdam in sua natura mutabilitatem, secundum quam corpori vivificando appropinquat.

S'il y a contradiction entre les deux thèses soutenues par Hugues, la cause n'en est-elle point dans le peu d'application que les esprits montraient alors pour cette partie trop mystérieuse de la psychologie. Les deux solutions avaient leurs avantages, et, dans l'impuissance où l'on était de donner une vive lumière sur ces sujets, on passait alternativement de l'une à l'autre suivant la connexité et les exigences des difficultés qu'il s'agissait d'expliquer.

L'unité de l'âme humaine est d'autre part une question sur laquelle Hugues a toujours apporté la plus irréprochable exactitude. Les défenseurs du système dualiste étaient alors assez nombreux. L'âme raisonnable, disaient-ils, ne s'unit qu'avec un corps déjà organisé ; mais ce corps, destiné à devenir le corps d'un homme se meut pendant sa formation, il grandit et arrive peu à peu à prendre la forme d'organisme humain ; c'est donc qu'une âme sensitive existe déjà en lui, pour le faire vivre et le développer. Du reste l'Écriture et la liturgie chrétienne attribuent à l'homme une âme et un esprit tout à la fois ; on doit par conséquent admettre en lui deux principes. l'un qui le fait vivre de la vie inférieure, l'autre par lequel il connaît et il aime.

Hugues, après avoir fait l'exposé de cette opinion, revendique avec une juste vigueur l'unité de principe de vie dans l'homme : « *Unam eamdemque animam esse verissime testatur, quæ, in homine, et corporis vitam præbet per sensum et in semetipsa vivit per intellectum* ».

D'abord, il donne une judicieuse explication des termes *spiritus* et *anima* employés par l'Écriture : « Le même principe, dit-il, peut s'appeler *spiritus* lorsqu'on le considère par rapport à lui-même et *anima* si on l'envisage relativement au corps. Les purs esprits qui n'ont pas été créés pour s'unir à la matière peuvent s'appeler *spiritus* et non *anima ;* le principe vital des animaux sans raison s'appelle âme seulement, mais l'âme humaine s'appelle âme et esprit, âme en tant qu'elle est la vie du corps, esprit en tant qu'elle est une substance imma-

térielle douée d'intelligence » (1). D'autre part, il indique la véritable raison de l'unité d'âme pour l'homme : « L'homme possède une seule âme, dit-il, car toutes les opérations qui se font en lui, qu'elles soient végétatives, sensitives ou intellectuelles, sortent d'un seul et même être, se rapportent à un seul et même sujet » (2). C'est là sans doute une argumentation trop concise, nous aurions dû trouver sur ce point où les preuves sont nombreuses et faciles une thèse complète, mais sur ce sujet comme sur beaucoup d'autres Hugues se contente de donner un aperçu ; heureux encore s'il n'y avait pas mêlé certaines propositions défectueuses comme celle-ci par exemple, que les mouvements du corps humain en formation n'ont pas une âme pour principe (3).

Il est inutile, après ces explications, de faire remarquer que Hugues admet l'immatérialité de l'âme humaine, sa simplicité, sa subsistance et sa spiritualité ; ne trouve-t-on pas ces doctrines à chaque page, presque à chaque ligne des traités déjà cités ? Même, pour établir plus fermement ces attributs de simplicité et d'immatérialité, il s'efforce d'interpréter dans un sens acceptable la théorie des anciens philosophes qui disaient que l'âme est composée de tous les éléments de la nature.

C'était un axiome, en effet, dans les écoles de la Grèce que le semblable ne peut être connu que par le semblable, *similia similibus comprehendi ;* l'âme humaine qui connaît toutes choses doit donc être formée de la substance de tout être existant dans le monde. *Eadem mens quæ universorum capax est, ex omni substantia atque natura quæ similitudinis repræsentet figuram, coaptatur* (4). Mais, poursuit notre philosophe, des hommes aussi habiles que l'étaient ces grands esprits n'ont pu supposer que l'essence simple de l'âme humaine fût étendue en parties quantitatives. S'ils ont dit, pour montrer la perfection merveilleuse de sa nature, qu'elle est composée de toutes les substances, parce qu'elle porte en elle la ressem-

(1) *Explan. in Cantic. B. Mariæ*, c. 420.
(2) *Erud. didasc.*, l. VII, c. XIX.
(3) *Explan. in cant.*, ibid.
(4) *Erud. didasc.*, l. I, c. II.

blance de toutes choses, ils n'entendaient pas parler d'une véritable composition, d'un réel assemblage de parties mais seulement de la puissance de saisir et de produire en elle-même toutes ces ressemblances : « *Mens rerum omnium similitudine insignita, omnia esse dicitur atque ex omnibus compositionem suscipere, non integraliter sed virtualiter, atque potentialiter continere* » (1).

Malgré sa simplicité, l'esprit raisonnable de l'homme est néanmoins répandu dans tout le corps qu'il gouverne, *rationalis spiritus hominis, cum sit simplex, per omne quod regit corpus, diffunditur* (2). L'âme est tout entière dans toutes les parties du corps, on le reconnaît à ce que partout elle exerce sa faculté de sentir ; c'est elle aussi qui nourrit le corps et qui le gouverne (3).

Ajouterons-nous que ces théories si nettement exposées, sont présentées à peu près sans démonstration. Certainement Hugues parle de toutes ces questions en homme qui sait beaucoup, mais on ne peut lui pardonner d'avoir presque toujours laissé de côté l'argumentation.

L'âme étant immatérielle ne peut à son origine sortir de la matière. Notre docteur a sur l'essence de l'âme humaine une doctrine si nettement spiritualiste qu'il ne fléchit jamais sur son mode d'origine. Aussi, après avoir dit que l'âme humaine est de la nature des esprits, il ajoute : « De même que le corps ne naît pas d'un esprit, ainsi l'esprit n'est pas engendré d'un corps ; car, bien que la substance corporelle soit élevée jusqu'à l'esprit et l'esprit abaissé jusqu'à la substance corporelle, pourtant ni l'esprit ne peut se changer en corps ni le corps en esprit » (4). Hugues rejette donc sans hésitation toutes les hypothèses traducianistes qui de son temps encore trouvaient des adhérents dans les écoles.

Or, si les âmes ne viennent pas de la matière, il faut qu'elles soient produites de rien, c'est-à-dire créées, et créées par

(1) *Erud. didasc.*, l. I, c. II.
(2) *Erud. didasc.*, l. VII, c. XIX, c. 828.
(3) *Allegoriæ in nov. test.* l, V, c. 858, t. I. Ed. Migne.
(4) *De unione corporis et spiritus*, c. 287.

Dieu. La thèse créatianiste n'a pas de partisan plus déclaré que l'illustre Victorin ; il suffit pour s'en convaincre de lire le IIIe chapitre du 1er livre, p. VI, *De Sacramentis*. La solution lui paraît tellement claire qu'il refuse d'entrer en contestation avec les adversaires du créatianisme et se contente d'affirmer la doctrine : « *Hoc solum nobis sufficere putamus, si ea tantum quæ sentienda et asserenda sunt proponimus* ». On peut regretter une semblable résolution de la part d'un philosophe ; mais cela n'empêche pas de reconnaître la fermeté de ses convictions.

Les âmes, créées par Dieu, n'ont pas été produites dès le commencement comme les anges, mais seulement dans l'instant où elles s'unissent au corps. Sont-elles créées dans le corps ou en dehors du corps? C'est là un point délicat que notre auteur, fidèle à ses habitudes de prudence, ne veut pas aborder. Tout ce que nous pouvons savoir, dit-il, c'est que l'âme est unie au corps pour le vivifier par les sens et le gouverner par la raison.

Que deviennent les âmes après la séparation? Elles vivent en gardant la trace de leur union avec la matière et de leurs anciennes opérations. — Comment sortent-elles du corps? Sont-elles rejetées par le corps lui-même, ou bien, sortir du corps pour l'âme est-ce seulement cesser de le vivifier, comme par un rappel à soi de ses forces propres pour une subsistance indépendante de la matière? Les auteurs, ajoute-t-il, ont de longues explications sur ce sujet, mais ce sont là des questions oiseuses sur lesquelles l'homme se fatiguerait inutilement. Il ne faut pas rechercher avec trop de curiosité les choses mystérieuses. Quelle route suit l'esprit? Dieu son Créateur le sait certainement, mais de même que nous ne pouvons apprendre quand il vient, nous ne pouvons comprendre comment il se retire (1).

En somme, Hugues connaît toutes les questions posées par la philosophie sur la substance de l'âme humaine ; toutefois, il se borne souvent à l'exposé de la doctrine, même il se montre trop circonspect en ses réponses sur beaucoup de points.

(1) *De Sacram.*, t. II, p. XVI, c. II.

II

Les philosophes du moyen âge nous ont laissé de savantes dissertations sur les facultés de l'âme et ses opérations. Tous les degrés de l'activité humaine ont été analysés par Albert le Grand et saint Thomas avec une précision, une force démonstrative qui feront toujours l'admiration des esprits cultivés ; mais, dès le début du XII[e] siècle, nous ne sommes pas encore arrivés à cette brillante période de la scolastique ; nous ne pouvons donc espérer découvrir dans notre auteur une doctrine psychologique parfaite de tous points. Essayons cependant d'en saisir les données les plus importantes.

Si nous voulions nous en rapporter aux œuvres de Hugues de Saint-Victor telles que les éditeurs nous les ont données, nous n'aurions pas à chercher longtemps la pensée du Victorin sur les facultés en général, car il y a au chapitre IV[e] du 1[er] livre du *Didascalicon* un exposé très clair des différentes formes de l'activité humaine. L'âme, y est-il dit, se divise en trois puissances principales, dont l'une donne la vie au corps pour le faire croître, le nourrir et le reproduire, l'autre communique la connaissance des sens et la troisième apporte la raison et la vie de l'esprit.

On trouve bien là les distinctions que la scolastique plus récente reconnaîtra elle aussi dans l'âme. Malheureusement c'est par erreur qu'on attribue ce chapitre à Hugues de Saint-Victor, car tout ce passage du *Didascalicon* a été pris dans le commentaire de Boèce sur l'*Introduction* de Porphyre (1).

Est-ce une raison suffisante pour le laisser de côté lorsqu'on veut étudier la doctrine de Hugues ? Non certainement. D'abord, puisque nous voyons ce chapitre IV[e], *Triplicem esse vim animæ*, intercalé dans tous les manuscrits du *Didascalicon*, nous devons supposer que l'insertion fut faite par Hugues lui-même ; sans doute il avait trouvé là un résumé à sa convenance de la théorie des facultés de l'âme, c'est pourquoi il l'avait mêlé à ses propres explications. Cette manière d'agir,

(1) Lib. I, c. 71, *Patrol. lat.*, t. LXIV.

loin d'être insolite, était un procédé fréquent chez les auteurs du moyen âge, et nous le trouverons plusieurs fois employé par notre docteur dans le cours de ses travaux.

Puis, nous n'avons dans ce passage que ce qui se rencontre sous une autre forme soit dans le *Commentaire sur le Magnificat* soit dans les *Allégories sur le Nouveau Testament*, ou bien encore dans l'opuscule *De unione corporis et spiritus*. La doctrine des trois vies, des trois degrés de forces vitales, avec les subdivisions indiquées dans le texte de Boèce, est une thèse familière à Hugues de Saint-Victor.

Cependant, n'allons pas chercher, dans ces trois séries de facultés, de réelles divisions de l'âme : « L'âme n'est pas séparée en parties différentes, elle est tout entière dans chacune de ses puissances ; ainsi, la raison n'est pas autre chose dans sa substance que l'âme elle-même ; la même substance prend des noms différents suivant les activités, l'âme reçoit divers titres suivant la diversité des effets » (1). Serait-ce donc que Hugues veut prendre parti dans la question de la distinction des facultés et de l'essence ? Non évidemment, car cette thèse n'appartient pas plus que tant d'autres à la première période de la philosophie scolastique. Ici, le but de l'auteur est seulement d'indiquer qu'on ne doit pas séparer l'âme en plusieurs principes substantiels d'après la diversité des actes végétatifs, des sensations et des pensées.

Ayant bien établi que l'âme renferme dans son unité et sa simplicité substantielle une virtualité considérable, Hugues essaie d'en déterminer les différents aspects.

Dans la vie inférieure, dit-il, nous distinguons la reproduction, l'accroissement et la nutrition, facultés qui appartiennent aux arbres, aux plantes, à tout ce qui vit attaché au sol, mais que nous trouvons aussi dans l'homme. Le second degré de vie, uni au premier dans l'être humain, comprend les sens, c'est-à-dire la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher qui tous ont un organe spécial ; même, outre ces facultés ordonnées à saisir les formes des choses sensibles qui sont présentes, la vie sensitive donne par l'imagination et la mémoire

(1) *Erud. didasc.*, lib. II, c. v.

le pouvoir de garder ces images en l'absence des objets.

Hugues se contente d'une brève explication sur la mémoire, qu'il attribue à la vie sensitive en tout ce qui concerne le souvenir des choses corporelles ; mais il a, dans cet opuscule si intéressant et si instructif intitulé *De unione corporis et spiritus*, une théorie complète sur l'imagination.

Rien dans la partie sensible de l'homme, dit-il, n'est plus élevé, plus proche de la nature spirituelle que la faculté imaginative. Sans doute elle ne fait pas partie de la vie raisonnable puisque les animaux sans raison la possèdent, mais au dessus d'elle il n'y a que la raison. La forme sensible reçue de l'extérieur dans l'œil devient la vision ; lorsqu'elle a passé dans l'intérieur elle s'appelle imagination — *eadem forma, usque ad intimum traducta, imaginatio vocatur.* Et ce n'est pas la vue seule qui donne à la fantaisie son objet, tous les sens communiquent avec elle et impriment une forme imaginative dans cette partie presque spiritualisée du corps qui lui sert d'organe. Pourtant l'imagination est corporelle, *naturam corporis retinens et proprietatem*, mais elle est d'un ordre si élevé qu'elle se trouve immédiatement unie à l'esprit, elle est assez pure dans son acte pour mettre en éveil la raison elle-même et la déterminer à agir — *eadem imaginatio ipsam animæ rationalis substantiam contingit et excitat discretionem.*

De là vient que Hugues, tout en accordant aux animaux sans raison la faculté d'imaginer, établit une grande différence de perfection et de fonction entre l'imagination des animaux et l'imagination de l'homme. L'image sensible, dit-il encore, ne dépasse pas l'organe de la fantaisie dans la bête, mais dans l'homme elle pénètre jusqu'à la partie raisonnable où elle entre en contact avec la substance incorporelle de l'âme. Cette image de la fantaisie n'est donc que la ressemblance d'une chose corporelle, formée de l'extérieur dans les sens, puis conduite à une partie plus pure de l'âme incorporée où elle s'imprime. Cependant, toute pure qu'elle est, elle reste en dehors de la substance de l'esprit, parce que la similitude du corps tient à la matière et demeure matérielle (1).

(1) *De unione corporis et spiritus*. Op. Hug. a S. Vict., t. III, Ed. Migne.

Cette théorie de l'imagination serait parfaite si Hugues s'était expliqué plus clairement sur le mode de contact qu'il établit entre l'image de la fantaisie et la faculté spirituelle ; si, en outre, il avait été plus exact dans les expressions qu'il emploie pour caractériser la nature du principe de la vie inférieure. Ne semble-t-il pas en effet que pour lui les forces vitales soient un feu intérieur réel et les opérations sensitives les actes d'une puissance toute corporelle ? Telle n'est pas certainement sa pensée, puisque d'après lui c'est bien l'âme raisonnable qui sensifie et vivifie le corps, et pourtant l'équivoque dont nous parlons et sur laquelle déjà nous avons attiré l'attention du lecteur (1), se rencontre dans tout le cours de l'opuscule *De unione corporis et spiritus.*

A côté des facultés qui nous donnent la connaissance des choses matérielles, notre auteur place l'inclination aux biens sensibles, ce qu'il appelle *sensualitas* ou encore *sensus carnalis*, ce que nous appelons, nous, l'appétit sensitif. Il y a en effet dans la partie inférieure de l'homme une faculté affective qui, faite primitivement pour obéir à la raison, en méconnaît souvent la direction et les mouvements. Lorsque la volonté, c'est-à-dire l'inclination suivant la raison est affaiblie, c'est la sensualité qui gouverne, quelquefois cependant la volonté sait l'arrêter et la diriger. *Cujus violentiam aliquando infirmata voluntas sequitur, aliquando autem corroborata coercet et moderatur* (2).

III

L'âme dans sa plus noble partie renferme deux activités dont l'une est source de la connaissance spirituelle et l'autre principe d'inclination. A la première se rapporte la raison, à l'autre la volonté libre ou le libre arbitre.

Au dessus de la perception sensitive et de l'imagination, se trouve en effet un principe supérieur de connaissance appelé généralement raison : Cette doctrine que Boèce exprime dans les termes suivants : *Vis animæ tertia eadem tota in ra-*

(1) Voir plus haut, p. 101

(2) *Miscellanea*, lib. I, tit. XXII.

tione constituta, est admise et enseignée par Hugues qui, non seulement reproduit cette formule dans son *Didascalicon*, mais ajoute dans le traité des *Sacrements :* Le Dieu caché s'est manifesté à l'homme par deux voies différentes, par la raison humaine d'abord, puis par la révélation divine » (1) ; ou encore : La raison humaine connaît Dieu par un double moyen, le premier qui est elle-même, l'autre qui se trouve en dehors d'elle » (2). Et partout Hugues emploie ce mot *ratio* pour désigner la connaissance humaine supérieure aux sens et à l'imagination : « Ce qu'il y a de plus élevé dans le corps se rapproche de l'esprit par la vertu imaginative, au dessus de laquelle se trouve la raison, *in ipso* (*corpore*) *vis imaginandi fundatur supra quam est ratio* » (3). Nous pourrions citer vingt passages où cette faculté de connaissance supérieure est nommée du seul nom de raison ; et si dans quelques rares endroits Hugues parle de *intelligentia* ou *intellectus* (4), ce n'est pas, comme semble le croire le cardinal Gonzalès (5), pour établir un principe supérieur de connaissance à côté de la raison ; il veut par là seulement désigner les actes divers de la connaissance intellectuelle d'après la perfection et la pureté des objets. Pour Hugues donc, comme pour Boèce lui-même, *intelligentia* et *intellectus* c'est la connaissance des êtres supra-sensibles et spirituels ; à la raison prise au sens étroit est réservée la connaissance intellectuelle des êtres matériels ; mais ces mots ne servent qu'à faire remarquer les aspects divers d'une même activité. Nous appelons l'attention du lecteur sur ce point, car de nombreux auteurs en attribuant au Victorin cette distinction dans les activités intellectuelles y ont trouvé logiquement le principe de la doctrine idéaliste à laquelle ils rattachent son enseignement.

On a beaucoup disserté sur la doctrine de Saint-Victor en matière de connaissance et on n'a pas hésité à ranger Hugues parmi les adversaires du péripatétisme, soit par besoin de

(1) *De Sacram.*, lib. I, p. III, cap. III.
(2) *Ibid.*
(3) *De unione corporis et spiritus*, c. 288.
(4) *Erud. didascal.*, lib. III, cap. IV.
(5) *Historia de la filosofia*, t. II, p. 146. Madrid. 1879

trouver d'illustres adhérents au platonisme dans cette époque reculée de la scolastique, soit en raison des tendances mystiques des principaux théologiens de cette école.

Nous ne voulons rien exagérer ; nous ne prétendons certes pas que Hugues ait été sur ces questions un péripatéticien parfait, mais, s'il n'a pas donné dans tous ses détails et avec toute sa rigueur philosophique le système d'Aristote, nous le croyons cependant bien plutôt disciple du philosophe de Stagire que du fondateur de l'Académie, et nous sommes convaincu qu'il a très activement frayé la voie aux docteurs du XIII[e] siècle,

La formule générale de l'école idéaliste c'est que l'âme possède la connaissance intellectuelle, les notions universelles et nécessaires, indépendamment des sens, au moins dans leurs premiers éléments ; soit qu'elle en prenne possession par l'union avec les archétypes ou avec l'être et les idées mêmes de Dieu, soit qu'elle les acquière par une infusion naturelle d'espèces ou d'images intelligibles dans la raison, suivant la doctrine d'Adélard de Bath (1) renouvelée par Guillaume de Conches (2).

Si nous établissons qu'il n'y a rien de semblable à cela dans la doctrine de notre auteur, mais si, au contraire, comme l'admet la thèse péripatéticienne dans ses données fondamentales, Hugues enseigne que l'intelligence acquiert ses idées, toutes ses idées, dépendamment des faits extérieurs et des faits de conscience ; en d'autres termes, si le principe aristotélicien : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* est aussi la formule de sa théorie, nous aurons la preuve des tendances aristotéliciennes de son système sur l'origiue des connaissances intellectuelles.

Tout d'abord, il rejette catégoriquement comme moyen naturel pour la vie présente, l'union directe et la vision en Dieu lui-même ou dans ses idées. Au chapitre XVI[e] du II[e] livre de la partie XVIII[e], il pose nettement la question de la vision en Dieu : « Vous demandez si Dieu peut être vu, je

(1) *Quæstiones naturales*, p. 30.
(2) *Dragmaticon philosophiæ*.

réponds : Il le peut. Vous voulez apprendre comment je le sais ? Je réponds que je le sais parce qu'on lit dans l'Écriture : *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* Mais pourquoi, me direz-vous alors, a-t-il donc été appelé le Dieu invisible ? Il est invisible par nature, mais il peut être vu lorsqu'il veut et comme il veut, car il a été vu de plusieurs, non sans doute en lui-même, mais dans la forme sous laquelle il a voulu apparaître. Moyse ne dit-il pas à Dieu avec qui il conversait face à face comme un ami avec son ami : Si j'ai trouvé grâce devant vous, montrez-vous à moi. Quoi donc ! n'était-ce pas à Dieu même que Moyse parlait ? Si ce n'eût pas été à lui, il n'eût pas dit : Montrez-vous à moi, mais montrez-moi Dieu ; et pourtant s'il eût vu alors la nature et l'être de Dieu, il eût moins dit encore : Montrez-vous à moi. Dieu donc ne se révélait pas dans son être propre, car la vue de sa substance est la vue qui est accordée aux saints dans l'autre monde ; et très certainement personne ne peut voir le visage de Dieu et vivre ici-bas, c'est-à-dire que personne ne peut sur cette terre le voir en lui-même et comme il est ; plusieurs l'ont vu mais ils l'ont vu dans la forme que sa volonté avait choisie et non dans cette essence qui est l'être divin » (1).

Hugues est si bien l'adversaire de cette doctrine de la vision en Dieu que, lorsqu'il veut expliquer comment le Verbe nous éclaire, il a soin d'écarter cette illumination directe et formelle qui consisterait dans l'union immédiate avec notre esprit : « La nourriture de l'âme, dit-il, c'est le Verbe de Dieu. Le Verbe s'est d'abord répandu dans le monde, puis il a pénétré en nous. Il se répand pour être vu, il pénètre en nous pour être senti. S'il ne se répandait pas, il ne serait pas connu, s'il ne pénétrait pas en nous il ne serait pas goûté. Il s'est d'abord répandu et s'est rendu intelligible par la créature, ensuite par l'Incarnation, enfin chaque jour par la parole humaine » (2). Lisez encore le passage célèbre qui sert de début au septième livre de l'*Eruditionis Didascalicæ:* « Le Verbe souverainement bon, la parfaite sagesse qui a

(1) *De Sacramentis.*, *loc. cit.*
(2) *Miscellanea.*, lib. I, tit. CXXII.

fait l'univers se manifeste dans la contemplation du monde. Le Verbe n'a pu être vu en lui-même, mais il a fait les choses visibles et ainsi il a été vu par ce qu'il a fait, car les *propriétés invisibles de Dieu sont connues par les choses qui ont été faites* ». Et afin qu'il n'y ait aucun doute et que l'on ne puisse donner à l'être divin ni le rôle de lumière immédiate ni la place d'objet direct pour l'homme vivant ici-bas, Hugues déclare que la vision proprement dite s'étend à la lumière qui éclaire les objets : « La vision se dit des choses présentes ; de même que je vois par mes sens la lumière du corps, ainsi je vois ma volonté parce qu'elle est présente en moi aux sens de mon âme » (1). Si donc, d'après Hugues, l'homme ici-bas ne peut voir l'être de Dieu, Dieu en lui-même ne saurait être cette lumière spirituelle qui éclaire immédiatement les objets pour notre esprit.

Tout cela, du reste, est confirmé par les explications du Victorin sur la connaissance du premier homme dans l'état d'innocence : « La connaissance dont fut gratifié le premier homme par rapport à Dieu est difficile à expliquer ; ce n'était pas une connaissance semblable à celle que la foi nous fournit maintenant, ce n'était pas la connaissance possédée par ceux qui jouissent de la contemplation divine. Nous ne pouvons mieux la déterminer que par les paroles dont nous nous servions plus haut : Instruit sensiblement par une inspiration intérieure, l'homme ne pouvait douter de son Créateur » (2). Cette inspiration intérieure dont jouissait le premier homme dans l'état de perfection n'était pas la vision directe, encore moins par conséquent faut-il admettre pour l'homme déchu l'union immédiate avec l'intelligence divine.

Enfin l'opuscule *De contemplatione* où sont énumérés les différents modes de notre connaissance de Dieu dans la vie présente, écarte tout ce qui pourrait faire croire à la connaissance directe : *Cognitio Dei quinque modis constat. Fit enim ex creatura mundi, ex ratione vel natura animi, ex cognitione divini eloquii, ex radio contemplationis, ex gaudio*

(1) *De Sacram.*, lb. II, p. XVII, c. XXVII.
(2) *Ibid.*, l. I, p. VI, cap. XIV.

visionis ». Les deux prémiers moyens indiqués ici — *ex creatura mundi, ex ratione vel natura animi* — sont nos moyens naturels, et nous n'avons pas besoin de montrer qu'ils sont tout différents de la vision en Dieu ; les trois autres — *ex cognitione divini eloquii, ex radio contemplationis, ex gaudio visionis* — tout surnaturels et parfaits qu'ils soient, ne désignent encore qu'une connaissance par des moyens créés comme celle dont jouissait Moïse, lorsqu'il disait : Seigneur, montrez-vous à moi (1). La connaissance immédiate de l'être divin n'existe que dans le ciel. « *Restat igitur sola Dei facie ad faciem visio, de qua tunc ad plenum dicere poterimus quando eum sicut est videbimus* » (2).

Mais alors, dira-t-on, que signifient ces longues pages de l'opuscule *De Sapientia animæ Christi* sur l'union de l'âme avec le Verbe : *Lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, cunctis superfunditur, in omnes clarescit, universos illustrat, sed alius per eam videt, alius eam videt* » (3). Elles signifient ce que signifient les paroles mêmes de saint Jean, à savoir que le premier principe de toute illumination pour notre esprit c'est le Verbe de Dieu, — *alius per eam videt* — que tout objet créé doit nous conduire à la connaissance de Dieu — *alius eam videt*, — mais elles ne nous disent rien sur la manière dont cette lumière apparaît à l'homme ; pour avoir toute la pensée de Hugues, on doit recourir à ces passages où il s'explique nettement sur cette sorte d'illumination donnée par le Verbe. N'est-ce pas en réalité ce que nous trouvons dans les textes cités plus haut : « La nourriture de l'âme c'est le Verbe de Dieu ; le Verbe s'est d'abord répandu puis il a pénétré en nous ; il s'est répandu et s'est rendu intelligible par la créature », ou encore : « Le Verbe n'a pu être vu en lui-même, mais il a fait les choses visibles et ainsi il a été vu par ce qu'il a fait ».

Enfin si nous avons le regret de voir l'éminent philosophe dont nous avons parlé précédemment, porter un jugement sévère

(1) *De Sacram.*, lib. II, p. XVIII, c. XVI.
(2) Ce petit traité a été publié par M. Hauréau à la fin de son livre intitulé : *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen.* — Paris, 1859.
(3) *Op.* Hug. a S. Vict., l. II, col., 849, Ed. Migne.

sur la doctrine de Hugues, et établir une assimilation fâcheuse entre le système de notre auteur et l'opinion de Platon et des Néoplatoniciens (1), nous avons le devoir de déclarer que ce jugement, appuyé sur un court passage du traité le plus obscur du Victorin, nous paraît entièrement méconnaître la doctrine clairement professée par celui-ci dans ses ouvrages didactiques. Et qui plus est, ce passage lui-même, pris au milieu d'explications mystiques qu'il n'est guère permis de citer en matière purement philosophique, est fort loin de contredire notre sentiment : « L'esprit humain, s'élevant graduellement vers les choses célestes, découvre, à l'aide de la parole sacrée, les mystères du ciel et l'éclat de la lumière divine qui éclaire les anges, d'où, s'avançant peu à peu dans la connaissance des choses invisibles, il arrive à contempler la splendeur même de la suprême clarté » (2). N'y a-t-il pas dans ces lignes qui nous représentent la parole divine comme le moyen d'acquisition de la connaissance humaine la plus élevée, dans ce perfectionnement progressif de la connaissance de Dieu, une preuve que la contemplation de cette splendeur suprême n'est pas obtenue par l'union directe avec l'essence divine.

Si Dieu n'est pas le moyen direct et immédiat de nos connaissances, Hugues ne se fait pas néanmoins le défenseur des Idées platoniciennes : « En Dieu les idées sont Dieu lui-même, car rien n'est en lui qui ne soit lui-même, il n'y a pas même variété de propriétés là où il n'y a que l'être » (3).

Enfin peut-on admettre que la connaissance soit communiquée à notre esprit par une infusion naturelle ? Cette autre forme du platonisme ne nous paraît pas plus répondre à la pensée du Victorin que celles dont nous venons de parler. En effet, si une idée doit nous être communiquée par ce moyen tout spirituel, tout indépendant des sens, c'est assurément la plus immatérielle et la plus sublime de toutes, l'idée de Dieu. Or rien dans les ouvrages de Hugues n'est plus catégorique, plus net que la thèse où il établit que notre connaissance naturelle de Dieu soit par rapport à son existence, soit dans

(1) Gonzalez. *Hist. de la filosofia*, lib. II, p. 145.
(2) *Comment. in lib. de Cœlest. Hierarch.*, c. I.
(3) *Adnot. elucid. in ev. Joan.*, c. I, t. II.

son essence et ses attributs, nous vient par le raisonnement fondé sur la considération des créatures : « La raison humaine, dit-il, possède un double moyen pour connaître Dieu ; d'une part elle le connaît en elle-même », et il expose alors une admirable démonstration de l'immatérialité de l'âme et de sa contingence, pour montrer la nécessité d'un premier être qui est Dieu.

D'autres avant lui et saint Anselme principalement, avaient parlé de cette voie large et sûre pour arriver à Dieu, mais ni saint Anselme ni les anciens docteurs n'avaient traité ce grand sujet avec autant d'ampleur.

Outre ce premier chemin, Hugues nous en fait connaître un autre : « Ayant trouvé Dieu en elle-même, la raison le reconnaît aussi dans les choses du dehors, car les êtres qui commencent et qui finissent ne sauraient commencer sans un auteur » (1). Ainsi la raison découvre en elle que Dieu existe, elle le découvre par tout ce qui est au dehors et a été fait comme elle. Maintenant qu'on veuille bien lire avec attention le chapitre 17e du VIIe livre de l'*Eruditionis didascalicæ* ou plutôt le VIIe livre tout entier, on y rencontrera les mêmes preuves, les mêmes moyens de connaissance par rapport à Dieu. « L'univers, y est-il dit, est comme un livre écrit par le doigt de Dieu, et les créatures sont autant de signes posés par la libre volonté du Créateur pour manifester sa sagesse invisible » (2). C'est aussi ce que nous trouvons dans le texte cité plus haut : « Le Verbe souverainement bon, la parfaite sagesse qui a fait le monde se manifeste par la contemplation de l'univers. Le Verbe ne peut être vu en lui-même, mais il a fait ce qui est visible et il a été vu dans ce qu'il a produit, car les propriétés invisibles de Dieu sont connues par les choses visibles ». Nous insistons à dessein sur ces preuves et ces considérations, car nous savons quels efforts ont été faits pour ranger notre Victorin parmi les prédécesseurs des idéalistes du XVIIe siècle ; or rien ne saurait prévaloir contre une doctrine aussi

(1) *De Sacram.*, l. I, p. III, c. VI-X.
(2) *Erud. didasc.*, lib. VII, c. 4.

claire que celle qui vient d'être exposée. Assurément le procédé de Hugues n'est pas le procédé platonicien.

Quelle est sur ce sujet la pensée entière de notre auteur? Nous la trouvons d'abord dans ce chapitre IVe du *Didascalicon* emprunté, avons-nous dit, au commentaire de Boèce sur Porphyre : « La faculté de connaissance qui appartient à la partie supérieure de l'âme est la raison, et les facultés inférieures sont comme ses servantes. Non seulement la raison saisit les choses sensibles, les images soit parfaites soit obscures de la fantaisie, mais encore elle développe ce que l'imagination lui fournit; et ainsi cette divine nature ne se contente pas de connaître les objets qui se présentent aux sens, elle connaît encore les choses conçues par l'imagination s'exerçant sur les objets sensibles, puis elle peut nommer et les choses absentes et celles qu'elle saisit par la perception ».

Ou nous sommes dans une complète illusion ou c'est bien là le procédé péripatéticien : L'âme trouve l'objet premier de sa connaissance intellectuelle dans l'imagination et les représentations sensibles, dans la connaissance de ses propres actions et de sa nature, et c'est par là qu'elle arrive à la notion des choses supra-sensibles; en d'autres termes, il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Hugues analyse lui-même cette action de l'intelligence. 1° Il déclare que la raison connaît au moyen de similitudes ou d'images, qui, loin de lui avoir été communiquées par une cause supérieure, sont produites par l'âme elle-même ; et c'est en ce sens, dit-il, que cette substance simple, spirituelle, l'âme humaine, est semblable à toutes choses. Elle est semblable à toutes choses non par sa constitution physique, *integraliter*, mais par sa vertu ou son activité, *virtualiter atque potentialiter* (1). 2° Ces images produites par la raison, viennent en nous dépendamment de la matière fournie par l'imagination, de sorte que ce sont les images sensibles qui déterminent la raison à porter son regard sur elles. L'i-

(1) *Erud. didasc.*, lib. I, c. II.

mage sensible qui se trouve dans la fantaisie et qui est assez pure pour s'unir immédiatement à l'esprit, atteint, dit-il, la substance de l'âme raisonnable et éveille son action. Cette image, sans doute, ne dépasse pas dans la brute le siège de la fantaisie, mais dans l'homme elle s'avance jusqu'à la partie raisonnable, où elle entre en contact avec la substance incorporelle de l'âme et éveille son discernement. Puis, précisant le rapport de cette image avec la vertu intellectuelle : Lorsque, dit-il, l'image est arrivée jusqu'à la raison, c'est comme l'ombre qui pénètre jusqu'à la lumière, que la lumière entoure et fait apparaître. *Postquam imaginatio usque ad rationem ascendit, quasi in lucem veniens, in quantum ad eam venit manifestatur et circumscribitur* (1).

Évidemment, l'auteur de ces explications s'est plus inspiré des écrits de Boèce, de Raban et du *Monologium* de saint Anselme que du *Timée* de Platon. Quelle différence y a-t-il, en effet, entre ces doctrines et les thèses d'Albert-le-Grand et de saint Thomas sur le phantasme, l'illumination de l'image sensible par l'intellect actif et la production du verbe par l'intelligence ? Il y a la différence du moins parfait au plus parfait, d'une première ébauche, si l'on veut, à un travail soigné et complet ; mais tout ce que l'on trouve dans les grands docteurs de l'École est ici en germe, et M. Hauréau a bien raison de dire en parlant du traité *De unione carnis et spiritus* auquel nous empruntons ces explications, qu'on y trouve sans réserve la psychologie péripatéticienne (2). Et quelle vigueur d'expression il sait apporter pour décrire les rapports de l'âme spirituelle avec le corps, les affections des sens et les images sensibles : « L'âme ne perd pas, dit-il, toute passibilité corporelle quand elle sort du corps, enveloppée pour ainsi dire dans ces images que les jouissances coupables et déshonnêtes ont imprimées en elle. Lorsque l'image sert à la raison seulement pour la contemplation, elle est comme un habit que l'âme quitte facilement, mais si l'âme s'y attache avec délectation, l'image sensible devient

(1) *De unione corp. et spirit.*, col. 288.
(2) *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 191.

pour elle comme la peau dont elle ne peut se séparer sans la plus vive douleur » (1).

Oui sans doute, il faudra beaucoup ajouter encore à cette analyse pour avoir un bon traité de la faculté intellectuelle, mais la doctrine de Hugues surpasse de beaucoup les meilleurs essais qui nous aient été laissés par les scolastiques de cette période.

IV

Il y a, dit notre Victorin, dans la partie supérieure de l'âme, une activité distincte de la connaissance qui se nomme l'inclination ou l'appétit. Or, cette inclination appelée encore par lui *motus mentis*, c'est l'acte de la volonté, ou le libre arbitre : « Il y a dans l'homme trois sortes de mouvements, le mouvement de l'esprit — *motus mentis* — le mouvement du corps et le mouvement de la sensualité ; et c'est dans le mouvement de l'esprit que se trouve le libre arbitre ou la liberté » (2).

Mais en quoi consiste la liberté? Nous avons de Hugues un traité, sous forme de lettre à Gauthier de Mortagne, qui nous apprend qu'on disputait vivement dans les écoles sur la nature de la liberté. L'auteur n'est pas assez explicite pour que nous nous fassions une idée exacte des opinions alors en présence, mais il donne quelques formules assez précises pour nous permettre de connaître l'état de sa pensée.

Le libre arbitre, dit Hugues dans les *Sacrements*, c'est un mouvement spontané, c'est-à-dire ce mouvement dans lequel l'esprit se meut par lui-même. En outre, c'est le pouvoir de choisir et de juger dans sa liberté. Enfin c'est une puissance par laquelle l'âme peut se mouvoir *ad utrumque ;* non que la volonté en posant un acte puisse simultanément en poser un autre la volonté est libre dans l'acte qu'elle fait, parce qu'elle aurai pu ne pas le faire ; elle est libre parce que si, en même temps qu'un acte existe elle ne peut produire l'acte opposé de façon

(1) *De Unione corporis,, et spiritus*, c. 288.
(2) *De Sacram.* lib. I, p. VI, c. IV.

qu'ils existent simultanément, néanmoins elle garde pendant la durée du premier le pouvoir de produire le second (1).

Cette analyse, qui n'est guère que le résumé du deuxième chapitre du *De libero arbitrio* de saint Bernard, est assez bien exposée dans les *Sacrements* mais elle est beaucoup plus complète dans la *Somme des Sentences;* Hugues a fait entrer, dans le troisième traité de ce dernier ouvrage, une véritable dissertation où il a su présenter sous une forme très didactique la définition, la nature et les différents états du libre arbitre.

Le libre arbitre, dit-il, se définit : *Habilitas rationalis voluntatis, qua bonum eligitur, gratia cooperante, vel malum ea deserente.* La formule ne manque pas de netteté, et Pierre Lombard s'y arrête comme à la plus exacte ; mais malgré cette double autorité, le lecteur n'aura pas de peine à observer que si Hugues fait avec raison consister la liberté dans le pouvoir d'élection, il a tort de prendre le bien et le mal comme les deux termes de ce choix.— Saint Anselme avait, par quelques mots, suffisamment montré que le mal n'appartient pas à la nature de la liberté (2) ; — il a tort aussi de sembler dire que le mal seul peut être choisi par le libre arbitre auquel manque la grâce. Ce sont des inexactitudes qui ne se trouvaient pas dans sa pensée, puisque d'une part il admet la liberté dans les bienheureux qui ne peuvent pécher, et d'autre part il reconnaît encore le libre arbitre dans l'homme après le péché ; seulement, comme tous les auteurs de son époque, comme saint Bernard, comme Pierre Lombard, comme saint Anselme lui-même, il n'avait pas su dégager la vraie formule de cette notion du libre arbitre.

A la suite de ce passage, nous trouvons un aperçu sur la nature et le sujet de la liberté. « Le libre arbitre consiste en deux choses, la volonté et la raison ; on l'appelle libre quant à la volonté, arbitre quant à la raison. C'est à la raison qu'il

(1) *De Sacram.*, l. I. p. V, cap. XXI, XXII. — *Epist. ad Gualterum de Mauritania.* N° 16540 du fonds latin de la Bibliothèque nationale.

(2) *Quoniam liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii posse peccare. Nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi.* Sancti Anselmi., *De libero arbitrio.* C. I.

appartient de voir ce qu'il faut choisir ou non, à la volonté de le vouloir. La raison montre la route en conseillant de vouloir ce qu'elle reconnaît devoir être fait, en dissuadant de vouloir le contraire ; la volonté qui toujours reste maîtresse entraîne la raison à ce qu'elle choisit, car la volonté n'est pas entraînée par la raison dont le seul rôle est de montrer ce qu'il faut vouloir ; au contraire la raison se soumet quelquefois à ce qui lui est opposé, elle contredit, elle indique qu'il ne faut pas faire telle chose et cependant elle s'y laisse emporter » (1).

L'explication de Hugues sera-t-elle acceptée de tous nos scolastiques ? Si on la présentait comme une analyse complète des rapports de l'intelligence et de la volonté pour l'élection du bien, certains, qui considèrent l'acte de volonté comme lié rigoureusement au dernier jugement fixé par la raison, lui reprocheraient de donner à la volonté une opération trop indépendante de l'intelligence, mais si Hugues n'a pas voulu pénétrer jusqu'à cette profondeur d'examen, s'il a seulement voulu montrer que la racine de la liberté c'est la raison, qui met en lumière les différents biens et qui laisse la volonté choisir parfois des objets présentés par elle-même comme peu dignes de son attachement, son exposé mérite d'être remarqué.

Puisque le libre arbitre demande l'intelligence et la volonté, il va de soi que seule la créature raisonnable peut le posséder. Les animaux ont les sens et l'appétit de sensualité, mais dépourvus de volonté et de raison, ils n'ont pas le libre arbitre ; aussi n'ont-ils aucun mérite, tandis que l'homme, doué de cette puissance qui ne peut être forcée ni par la violence ni par la nécessité d'aucune sorte, peut mériter le bonheur ou le malheur. La volonté seule, en effet, qui est toujours libre, qui ne peut donc être soumise à aucune contrainte, à aucune nécessité, puisque là où il y a nécessité il n'y a pas liberté, est soumise au jugement de Dieu ; si elle peut se mouvoir elle-même, elle ne doit pas se mouvoir d'après elle-même.

(1) *Summa Sentent.*, tract. III, c. VIII.

mais d'après la volonté du Créateur qui est son exemplaire et sa règle.

En tout cela, Hugues reste digne de ses débuts, c'est un disciple, mais un disciple bien près d'égaler les maîtres.

Par rapport aux différents états du libre arbitre, il y a dans plusieurs endroits des ouvrages de Hugues toute une série d'explications que nous pouvons résumer en quelques lignes : L'homme avant le péché avait le libre arbitre qui consiste à pouvoir se porter soit au bien soit au mal, au bien par le secours de la grâce, au mal avec la permission de Dieu ; cette liberté consistait à pouvoir pécher et à pouvoir ne pas pécher. La liberté dont jouissent les bienheureux consiste à pouvoir ne pas pécher et à ne pas pouvoir pécher. La première liberté avait un secours pour le bien mais elle n'avait pas perdu toute faiblesse par rapport au mal ; l'autre liberté possède la grâce pour le bien mais sans faiblesse contre le mal, puisque non seulement elle a reçu la grâce adjuvante mais de plus une grâce qui la confirme dans le bien, *adjuvante ut sit posse non peccare, confirmante ut sit non posse peccare.*

Il y a une liberté intermédiaire, — la liberté de l'homme après le péché et avant la réparation — qui ne possède pas la grâce pour le bien mais la faiblesse vis-à-vis du mal, et qui consiste à pouvoir pécher et à ne pas pouvoir ne pas pécher, pouvoir pécher parce qu'elle n'est pas secourue par la grâce qui confirme, ne pas pouvoir ne pas pécher parce qu'elle a la faiblesse sans la grâce qui aide (1).

Comment entendre cela ? L'homme après le péché devait donc inévitablement faire le mal ? puisqu'il avait le pouvoir de pécher et non le pouvoir de ne pas pécher, toutes ses actions étaient mauvaises? Ainsi comprise cette formule est inacceptable, mais Hugues lui donne une tout autre signification : La nature de l'homme après le péché n'était ni détruite ni viciée jusque dans sa racine ; celui-ci gardait donc encore quelque puissance pour faire le bien naturel, toutefois cette puissance était trop faible, trop diminuée pour rester longtemps maîtresse, et c'est pourquoi avec le pouvoir de pécher

(1) *Summa Sentent.*, tract. III, c. XVI.

l'homme n'avait pas le pouvoir de se maintenir sans pécher.

Entre la liberté de l'homme parfait comme l'était Adam dans l'état d'innocence et l'infirmité de l'homme déchu, se trouve cette autre liberté dont l'homme jouit après la réparation, avec la grâce qui aide à faire le bien et la faiblesse contre le mal. Par elle l'homme a le pouvoir de pécher, en raison de cette faiblesse qui lui est inhérente ; il a aussi, par le fait de la grâce adjuvante, la puissance de ne pas pécher, mais cette puissance n'est pas complète puisque la faiblesse persiste dans l'homme et que la grâce n'est pas parfaitement consommée.

Toute cette exposition est empruntée dans ses concepts et ses formules à la théologie de saint Augustin complétée par saint Bernard ; et c'est avec raison que Hugues se recommande dans son opuscule, de la doctrine des deux illustres docteurs sur les états de la volonté humaine. Mais toute juste, toute claire que soit cette thèse, elle est trop brève en ce qui concerne l'état de perfection ou de confirmation en grâce. Il ne suffit pas en effet de nous dire que la liberté dans cette condition sublime a pour prérogative de ne pouvoir pécher ; c'est le côté négatif de la liberté dans l'âme parfaite ; nous savons ainsi quelle est l'infirmité dont elle est délivrée, mais nous ne comprenons pas suffisamment ce qu'elle est en elle-même. En quoi consiste l'activité qu'elle possède ? Qu'est-ce qu'être libre ou maître de soi ? A quels objets s'étend cette puissance et de quelle manière se comporte-t-elle dans les actions dont elle est le principe ? Les travaux du Victorin en psychologie nous donnent peu de chose sur ce point, mais nous trouverons des explications plus complètes lorsque nous aborderons l'étude de la liberté en Dieu et le grand problème de la grâce. C'est alors que nous aurons à parler notamment de ce passage remarquable sur Abdias dans lequel Hugues décrit les différentes libertés de l'homme par rapport à son principe et à sa fin, *libertas arbitrii*, *libertas exercitii*, *libertas consilii*, *libertas gaudii*, ou sous d'autres noms, la liberté des esclaves, la liberté des mercenaires, la liberté des amis et la liberté des enfants.

Disons, pour terminer, que toutes ces idées de Hugues sur

l'homme et ses facultés ne sont pas des traits épars, elles s'enchaînent logiquement dans ses écrits et forment, au milieu des parties diverses qu'il expose, un vrai traité de psychologie.

§ V. THÉOLOGIE NATURELLE.

Le point capital de toute philosophie c'est la question de Dieu.

Hugues de Saint-Victor trouvait dans la scolastique des maîtres éminents qui avaient abordé ce grand sujet en profonds métaphysiciens, et, au dessus de tous, l'illustre docteur Anselme de Cantorbéry. Saint Anselme, en effet, après avoir soulevé les questions qui sollicitent l'intelligence humaine sur l'existence et la nature de la divinité, ne venait-il pas d'établir d'une manière admirable par les principes premiers de la raison presque toutes les vérités qui s'y rapportent. Peu à peu, la grandeur de l'entreprise, la beauté des résultats avaient exercé une heureuse influence sur la direction des esprits, et grâce à lui les dialecticiens tournaient leur attention vers la théologie naturelle. C'est alors que paraissent des traités comme la *Philosophia mundi* d'Honoré d'Autun, la *Philosophia minor* de Guillaume de Conches, où l'étude rationnelle de Dieu et de ses attributs tenait une place importante. N'avait-on pas aussi du scolastique d'Autun le Traité *De Deo et Æterna vita*, qui semblait être un commentaire du *Monologium* de saint Anselme. Enfin c'était à ces hautes spéculations qu'Abélard consacrait ses écrits les plus remarqués.

Hugues, on le pense bien, ne se tint pas à l'écart de ce mouvement. Lui, le contemplatif, le profond penseur, devait aimer à suivre le vol hardi du grand philosophe sur les sommets de la science ; aussi la théologie naturelle a-t-elle un rang privilégié dans ses travaux philosophiques. Il y consacre, outre des explications détachées, une étude complète, soit dans son ouvrage *De Sacramentis Fidei*, soit dans la *Summa*

Sententiarum, et le septième livre tout entier de l'*Eruditionis didascalicæ*.

On s'aperçoit sans peine, à la lecture de ces traités, que Hugues avait mis à profit les écrits de saint Anselme ; on y reconnaît le même procédé purement philosophique, la même attention de prendre comme point de départ, pour arriver à connaître les perfections divines, les actes et les qualités de l'âme humaine, et de faire ainsi remarquer, longtemps avant Bossuet, que la connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu (1). On ne trouve pas dans le Victorin ce souffle, cette chaleur communicative qui rendent si attrayante la lecture des ouvrages de saint Anselme ; dans le traité des *Sacrements* en particulier, on ne voit guère que l'argumentateur qui disserte avec subtilité ; mais Hugues n'est pas au dessous du grand archevêque de Cantorbéry pour la profondeur de la doctrine et la rigueur du raisonnement. L'exposé que nous voulons donner ici des thèses les plus importantes du philosophe de Saint-Victor le fera comprendre sans difficulté.

La première question qui se pose en théologie naturelle, c'est la question des moyens par lesquels la raison humaine s'élève jusqu'à Dieu pour en connaître l'existence, la nature et les attributs.

Certains philosophes ont prétendu que Dieu n'a pas besoin d'être démontré. Dieu, disent-ils, apparaît dans notre âme avec tant d'éclat, qu'un simple regard nous suffit pour l'apercevoir. Mais d'autres en grand nombre trouvent cette doctrine inadmissible. Sans doute, Dieu est en lui-même souverainement intelligible ; nos yeux toutefois sont naturellement trop faibles pour supporter la splendeur de sa lumière ; ce n'est donc point par un regard direct que nous pouvons le connaître dans son existence et ses perfections, c'est par la démonstration, une démonstration appuyée sur la notion des créatures. Au sujet de ce point de départ lui-même il y a des sentiments différents. Sont-ce les créatures dans les nécessités de leur existence qui nous mènent à la connaissance de Dieu ? Ou

(1) *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 1.

bien pouvons-nous par l'analyse de l'idée d'infini, de l'idée d'un être plus grand que tout ce qu'il nous est permis de concevoir, *quo majus cogitari non potest*, découvrir le Dieu réel qu'il nous faut adorer. Cette dernière méthode venait d'être préconisée avec éclat dans le célèbre *Proslogium* de saint Anselme ; critiquée d'une manière discrète par un moine de Marmoutiers, Gaunilon (1), elle avait été défendue par son auteur avec une éloquente fermeté (2).

Hugues ne laisse pas voir la moindre hésitation ; s'il rejette la vision directe, s'il ne suppose pas un seul instant qu'on puisse admettre l'existence de Dieu sans le secours du raisonnement, il ne reçoit cependant comme principe de cette démonstration que l'existence et les perfections des créatures. « De quelle manière, lisons-nous au premier livre des *Sacrements*, de quelle manière l'homme parvient-il à la connaissance de Dieu ? — Par ce moyen qui lui fait découvrir Dieu dans son âme et dans les créatures qui l'entourent ». Et telle est aussi la thèse générale du septième livre de l'*Eruditionis didascalicæ.* Il suffit de parcourir ces passages remplis d'une philosophie si lumineuse et si élevée, pour se rendre compte que, dans la pensée de Hugues, les créatures sont bien le point de départ nécessaire, et leur contingence la base de toute démonstration sur l'existence de Dieu.

Le *Proslogium* ne laisse pas beaucoup de traces dans les explications du philosophe de Saint-Victor. Même, nous devons ajouter qu'il n'y a rien absolument dans les écrits dont nous venons de parler qui rappelle l'argument célèbre de saint Anselme par l'idée de l'être parfait, *ens quo majus cogitari non potest.* Comment notre auteur n'a-t-il pas cru devoir faire allusion à ce procédé qui paraissait à saint Anselme si efficace et si précieux ? Pour le même motif sans doute qui détermina les docteurs du XIIIe siècle à n'en laisser dans leurs ouvrages qu'une mention très concise.

Hugues a donc sur ce point employé la vraie méthode scientifique. Nous n'avons pas à reproduire ici les pages où

(1) *Liber pro insipiente, auctore Gaunilone.*
(2) *Liber apologeticus contra Gaunilonem.*

il expose ses arguments, et où il montre avec une rigueur de logique qui n'a jamais été surpassée, comment le caractère contingent de notre âme nous mène à proclamer l'existence du Créateur, comment la mutabilité des êtres sensibles nous prouve l'existence d'une première cause nécessaire. Qu'on veuille bien se reporter aux citations faites par nous précédemment (1), on y trouvera un admirable développement de cette pensée par laquelle il termine la première partie de sa thèse : *Sic respondent qui foris sunt iis quæ intus videntur ad veritatem comprobandam, et auctorem suum natura clamat quæ se ab illo factam ostendit.* Les êtres du dehors s'accordent avec ce qui parait au dedans de nous pour démontrer la même vérité, et la nature tout entière, en témoignant de sa propre dépendance, proclame l'existence de son auteur (2).

En outre, la beauté et l'ordre du monde dénotent un ordonnateur parfait. Cet argument, indiqué au chapitre XIV[e] des *Sacrements*, magistralement développé dans le VII[e] livre de l'*Eruditionis*, nous l'avons assez longuement exposé nous-même d'après le Victorin pour n'avoir pas besoin d'y revenir ici.

Le silence sur l'argument du mouvement et du moteur laisse apercevoir encore une fois l'absence des traités d'Aristote sur la physique et la métaphysique. On ne trouve pas non plus la trace de la preuve platonicienne par les degrés du bien, de la perfection et de l'être, que saint Thomas placera plus tard dans son invincible démonstration ; et pourtant saint Anselme, à la suite de saint Augustin, en avait fait valoir toute la force et la beauté dans son troisième chapitre du *Monologium*. Toutefois, même avec ces omissions, la thèse de Hugues sur l'existence de Dieu fait le plus grand honneur à son génie.

Après ce premier pas, notre docteur poursuit sa marche et conduit peu à peu son disciple à découvrir les perfections divines. Par l'examen des conditions requises dans la cause

(1) Voir page 90.
(2) *De Sacramentis*, lib. I, part. III, c. III.

première et dans l'ordonnateur suprême, l'homme arrive à comprendre que Dieu est parfait, et dès lors qu'Il est un. L'unité de l'œuvre suppose une seule cause : l'harmonie du monde montre l'unité de conseil et de gouvernement dans son principe. Et cette unité n'est ni unité de collection, ni unité de composition, ni unité de similitude. La collection, c'est la multitude, par là-même le tumulte et fatalement un certain désordre; la composition ne va pas sans l'étendue, et la similitude sans imperfection, choses qui ne peuvent convenir au premier être. Du reste, tout cela ne donne pas l'unité parfaite, et pourtant il n'y en a pas d'autre qui convienne à l'être parfait. *Suadet ratio Optimo dare quod melius est bonum. Et idcirco fatetur Deum suum et auctorem suum et principium suum unum esse, quoniam hoc melius est et vere unum esse* (1). Cette doctrine énoncée dans le chapitre XII, III[e] partie du I[er] livre des *Sacrements*, se retrouve avec de larges développements au chapitre XIX du VII[e] livre de l'*Eruditionis didascalicæ :* L'unité existe dans la disposition du monde, donc il n'y a qu'un Dieu ; l'unité complète est une perfection, donc Dieu possède l'unité absolue et complète.

Cette unité renferme l'immutabilité. Dieu est souverainement immuable, car la mutabilité ne peut exister que dans l'être, dans le lieu, ou dans le temps. Dieu ne change pas de lieu puisqu'il est partout. Il ne subit aucun changement dans son être ; car le changement dans l'être ne se conçoit que suivant l'augmentation la diminution ou l'altération; or aucun de ces changements ne peut convenir à la nature divine ; Hugues le prouve en de longues explications sur ces différentes formes de mutation dans les corps et les esprits, et sur leur incompatibilité avec la perfection de l'être divin. Dieu ne change pas suivant le temps, puisqu'il est éternel et que, comme tel, il n'est susceptible ni de commencement ni de fin. Toute cette démonstration qui occupe deux longs chapitres de l'*Eruditionis didascalicæ*, est résumée au chapitre XIII des *Sacrements* dans une phrase énergique que l'on croirait tombée de la plume de saint Augustin : *Et ascendit (ratio).*

(1) *De Sacramentis*, lib. I, part. III, c. XII.

et *transit et probat quoniam ita est et quoniam variari et mutari non potest Deus omnino. Non enim augeri potest qui immensus est, nec minui qui unus est, nec loco mutari qui ubique est, nec tempore qui æternus est, nec cognitione qui sapientissimus est, nec affectu qui optimus est.*

Si l'auteur ne néglige rien pour faire comprendre l'immutabilité de Dieu dans l'être, il ne s'étend pas avec moins d'attention sur l'immutabilité quant au lieu, en s'efforçant d'expliquer comment Dieu est présent partout. C'est que la question de l'omniprésence divine, déjà si attachante par elle-même, offrait alors un intérêt spécial en raison de l'ardeur avec laquelle on l'étudiait dans les écoles. Personne assurément ne révoquait en doute la formule générale, *Dieu est présent partout ;* mais quelques-uns en restreignaient la signification : Dieu est présent partout par son autorité qui s'étend à tout, par sa connaissance à laquelle rien n'échappe, mais est-il présent par son essence, *essentialiter ?*

Les philosophes et les théologiens du siècle précédent avaient déjà traité cette thèse, et presque tous avaient enseigné la doctrine de l'omniprésence essentielle qu'Hildebert du Mans énonçait dans ces vers bizarres :

Extra cuncta intra cuncta,
Intra cuncta nec inclusus,
Extra cuncta nec exclusus,
Extra totus complectendo,
Intra totus est implendo (1).

D'autres pourtant n'attribuaient à Dieu que l'omniprésence de puissance : « Où réside Dieu ? demande Honorius d'Autun. — Bien qu'il soit partout par sa puissance, cependant, par sa substance il habite le ciel intellectuel. On dit qu'il est tout entier en tout lieu parce qu'il est aussi puissant dans un lieu que dans un autre ; il est partout en même temps, parce que dans le même moment où il dispose toutes choses en Orient, il dispose tout en Occident. Il est toujours en tout lieu, parce qu'il gouverne toutes choses en tout temps » (2).

(1) Hildeb. *Op.*, *Patrol. lat.*, tom. CLXXI, col. 1111.
(2) *Elucidarium*, *Patrol. lat.*, tom. CLXXI, col. 1111.

Et ce sentiment n'était pas personnel à Honorius d'Autun, on reprochait à Thierry le platonicien, à Abélard et à d'autres encore de professer la même opinion (1).

A l'appui de leur enseignement, ces docteurs prétendaient que si Dieu était présent en toutes choses *essentialiter*, son être serait atteint par les souillures des créatures. Sans doute ils trouvaient difficile aussi d'expliquer comment un esprit, qui de lui-même existe en dehors des lois de l'espace, peut exister en tout lieu par sa propre substance. Certains même devaient craindre que cette doctrine de la présence essentielle ne favorisât l'erreur panthéiste dont le germe n'avait pas entièrement disparu. Une telle préoccupation chez les philosophes du XII[e] siècle nous surprendrait d'autant moins, que nous voyons de nos jours des historiens estimés, des savants illustres, prendre occasion de cette thèse de la présence essentielle de Dieu en toutes choses, pour faire aux docteurs du moyen âge le reproche d'enseigner le panthéisme sous peine de tomber dans la plus grossière contradiction. « Si l'essence divine, dit M. Hauréau que nous citons de préférence parce qu'il est, de tous les écrivains de l'école rationaliste, celui qui a le plus étudié les scolastiques, si l'essence divine est dans tous les corps, dans tous les lieux, toute créature est, dans sa limite, une partie quelconque de cette substance, de cette essence... Les créatures ne subsistent pas en Dieu, soit, mais Dieu subsiste dans ses créatures Proclus et Spinosa ne disent pas autre chose » (2).

Nous avons de la peine à comprendre, avouons-le, que des esprits sérieux n'aient pas saisi l'injustice de ce reproche. En soi les difficultés qu'on opposait alors, qu'on oppose encore à la doctrine de la présence essentielle de Dieu, sont d'ordre élémentaire, mais l'importance de la question et l'intérêt dont elle était l'objet, demandaient de la part des philosophes et des théologiens une étude attentive.

Personne au XII[e] siècle n'a traité ce grave sujet d'une

(1) Voir la lettre de Gauthier de Mortagne à Thierry dans d'Achery, *Spicilegium*, t. II. Éd. in-4°, p. 467.

(2) *Hist. de la philosophie scolastique*, première partie, p. 312, Paris. 1872.

manière plus heureuse que Hugues de Saint-Victor. Nous pensons, dit-il, qu'on doit affirmer que Dieu est substantiellement ou essentiellement en chaque créature, sans y être contenu, *sine sui definitione*, en tout lieu, sans y être circonscrit, *sine circumscriptione*. Et il apporte sur ce sujet des explications et une argumentation d'une rigueur et d'une clarté parfaites.

Oui, Dieu est partout, dit-il au chapitre XIX du VIIe livre de l'*Eruditionis*, car : 1° notre âme, que la raison et le sens intime reconnaissent pour une substance simple, est répandue dans tout le corps qu'elle vivifie. En effet, lorsque le corps est blessé, quelle que soit la partie atteinte, c'est un seul sujet qui éprouve la sensation, il n'y a qu'un être auquel soit rapportée la souffrance ; or cela n'aurait pas lieu si un seul et même principe n'était répandu dans tous les membres. Mais, si l'esprit de l'homme est présent dans tout le corps qu'il régit, on ne saurait trouver digne du Créateur qui possède et gouverne toutes choses, d'être renfermé dans un seul lieu et de ne pas remplir l'univers. — 2° Du reste, puisque nous voyons partout les effets de la puissance divine, pourquoi douter que sa vertu soit présente à tous les êtres ? Or, si la vertu de Dieu est partout, Dieu lui-même qui est une seule et même chose avec elle ne peut être absent d'aucun lieu. Pour agir, en effet, Dieu n'a pas besoin comme l'homme d'une vertu étrangère. L'homme souvent fait par le concours d'autrui ce qu'il ne peut faire lui-même, aussi dit-on qu'un homme agit parfois là où il n'est pas ; cependant on ne doit voir en ces paroles qu'une extension de langage, car, dans ce cas, on attribue à tel homme ce que fait un autre. Mais l'impuissance de l'homme n'appartient pas à Celui qui produit toutes choses par sa vertu propre ; conséquemment Dieu doit être présent par sa divinité partout où il est présent par ses opérations (1).

En résumé, Dieu est partout parce qu'il opère en toutes choses et que sa vertu c'est lui-même. Non seulement, dans ces lignes, l'auteur donne de l'omniprésence par essence une

(1) *Erud. didasc.*, lib. VII, c. XIX.

démonstration excellente de tout point, mais il apporte exactement la raison formelle, comme dit l'École, de cette divine présence. Pour Dieu, être présent à une créature c'est agir en elle, et Dieu est présent partout parce qu'il agit partout. Saint Thomas n'établira pas cette thèse d'une autre manière.

Si on trouve dans cette doctrine, ajoute notre Victorin, une opposition avec la simplicité de Dieu, je répondrai que la simplicité de l'esprit est tout autre que la simplicité du corps. La simplicité se dit du corps à cause de sa petitesse ; dans l'esprit, la simplicité signifie l'unité. Le Créateur donc est simple parce qu'il est parfaitement un, il est partout parce qu'il est Dieu. Existant en tout lieu, il n'est contenu nulle part, il remplit toutes choses et les contient sans être contenu (1).

Plusieurs fois encore Hugues aborde ce sujet, et il y apporte toujours une clarté nouvelle. On demande, dit-il, ce que c'est pour Dieu que d'être essentiellement dans toutes les créatures. Quelques-uns prétendent qu'on ne doit pas poser cette question parce que personne ne peut y répondre en cette vie ; parler ainsi, c'est admettre trop facilement que le croyant n'a pas à rendre compte de sa foi. Dieu n'est pas présent dans les créatures comme une chose est dans un lieu, il est dans toutes les créatures par lui-même, immédiatement, en les gouvernant et les conservant à l'existence. De même que l'âme est dans toutes les parties du corps parce qu'elle donne aux membres la vertu de sentir, qu'elle les fait vivre et les gouverne, et que si elle vient à se retirer, le corps meurt et tombe en poussière ; ainsi Dieu est par son essence dans toute créature, en lui donnant l'être, et s'il s'éloignait d'elle, elle serait réduite au néant (2).

Par exemple, il traite durement ceux qui rejettent cette doctrine sur le motif que si Dieu était partout *essentialiter*, son être serait atteint par les souillures des corps. *Quidam insipientes, imo solam carnem sapientes*, ou bien encore, *qui-*

(1) *Eruc. didasc.* lib. VII, c. XIX.
(2) *Allegoriæ in Nov. Test.*, l. V, c. 857, tom. 1, Ed. Migne.

dam calumniatores veritatis . . . . . . dicunt eum per potentiam et non per essentiam ubique esse ; quia eum contingere possen inquinationes sordium, si ubique esset essentialiter. C'est là, dit-il, une difficulté frivole qui ne mérite pas de réponse ; car l'esprit créé lui-même n'est pas atteint par les souillures corporelles. Est-ce que la chair du lépreux souille son âme justifiée et sanctifiée (1) ?

En peu de mots aussi Hugues écarte le reproche de panthéisme.

« Cette doctrine ne doit pas laisser croire que, comme le sens de l'homme est uni personnellement avec le corps qui l'anime, le Créateur est uni personnellement avec les parties de ce monde sensible ; autre est le mode dont Dieu remplit le monde, autre le mode par lequel l'âme remplit le corps. L'âme remplit le corps et s'arrête à lui, parce qu'elle peut être déterminée et pour ainsi dire circonscrite ; Dieu remplit le monde mais sans y être renfermé, car celui qui est présent partout, ne peut être contenu nulle part ». Ou bien encore : « Ce n'est pas Dieu qui est contenu dans la créature, c'est la créature qui est contenue en lui ». Et cela n'enlève rien à la distinction absolue qui existe entre le Créateur et la créature ; le Créateur peut exister dans la créature et ne pas s'identifier avec elle, comme l'âme existe dans tout le corps en restant distincte de lui. Dieu compénètre le monde dans toutes ses parties, il n'en garde pas moins son essence entièrement distincte. *Hæc duo inter se et diligenter distinguenda sunt et in se consideranda, creator scilicet et creatura, ne vel creatura æterna credatur, vel creator temporalis* (1).

Mais, dans ces questions élevées, les difficultés naissent pour ainsi dire à chaque pas. Dieu est partout, dit-on, et Dieu ne change pas ; pourtant le monde n'a pas toujours existé. Où donc était Dieu avant l'existence du monde ?

Cette objection n'échappe point à la sagacité de notre philosophe, il la propose en plusieurs endroits ; et dans la réponse qu'il donne, nous trouvons une nouvelle preuve de la

(1) *De Sacramentis*, l. I, p. III, c. XVII.
(2) *De Sacramentis*, l. I, p. III, c. XXXI.

profondeur de sa pensée. « Qu'est-ce qui existait, demande-t-il dès le début du *De Sacramentis legis naturæ vel scriptæ* et au commencement du troisième livre *De Vanitate mundi*, qu'est-ce qui existait avant que le monde fût produit ? — Dieu seul. — Où était Dieu, lorsqu'il n'y avait rien autre chose que lui ? — Où il est maintenant. — Où est-il maintenant ? — En lui-même et en toutes choses. — Où a été fait le monde ? — En Dieu » (1)..... Quelle étrange doctrine ! Qui ne serait scandalisé d'un pareil langage ? Ne trouve-t-on pas dans cette réponse l'enseignement que l'Église condamnera solennellement au XIII[e] siècle dans la personne d'Amaury de Bène et de David de Dinant ? Pourtant, si l'on veut y réfléchir, on remarquera que la doctrine contenue dans ces quelques lignes de Hugues de Saint-Victor loin de renfermer un enseignement condamnable, n'est guère autre chose que la reproduction d'une parole célèbre de saint Paul dans son discours à l'Aréopage : « Dieu n'est pas loin de nous, dit l'apôtre, car nous vivons, nous nous mouvons, nous existons en lui » (2). Il est bien vrai que nous sommes en Dieu, il est donc bien vrai que nous avons été faits en lui ; et ce n'est pas lui qui a changé, c'est la créature. La créature, pour exister, ne peut pas plus s'éloigner de Dieu qu'elle ne peut être sans lui ; et ce n'est pas Dieu qui est contenu dans la créature, c'est la créature qui est contenue en Dieu. Toutefois cela n'ôte rien à la distinction fondamentale entre le Créateur et la créature ; l'un contient, l'autre est contenue ; l'un donne, l'autre reçoit ; l'un gouverne, l'autre est gouvernée. Cette compénétration dans le lieu et dans l'être se comprend mieux que la compénétration du corps par l'âme ; et la distinction de ces deux réalités dont l'une reçoit sans donner, l'autre donne sans recevoir, l'une soutient sans être soutenue, l'autre est soutenue sans prêter son secours, est plus facile à expliquer que la distinction du corps et de l'âme qui, dans l'être humain, se prêtent un concours mutuel.

Avec l'immutabilité dans l'être et dans le lieu, Dieu pos-

(1) *De Sacramentis legis naturalis et scriptæ*, c. 17, tom. II, Ed. Migne.
(2) Act. XVII, 27-28.

sède l'immutabilité dans la durée, c'est pourquoi il est éternel. Fidèle à l'ordre qu'il a choisi pour toutes ces questions, Hugues indique la preuve de cette autre perfection dans le traité *des Sacrements*, il la développe dans le VII[e] livre de l'*Eruditionis*.

Observons en commençant que notre philosophe n'est pas allé jusqu'au fond de cette notion d'éternité, comme l'avait fait Boèce dans sa célèbre définition : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* (1), comme le feront surtout les scolastiques du XIII[e] siècle. Pour lui, l'éternité c'est l'existence sans commencement ni fin ; car, ayant annoncé qu'il va démontrer l'éternité du Créateur, après avoir exposé son argumentation, il ajoute comme conclusion : *Necesse est ergo ut, quem creatorem credimus, hunc nec principium nec finem habere posse confiteamur* (2). Ce n'est pas ainsi que saint Thomas, par exemple, expliquera le caractère propre de l'éternité ; il montrera clairement que, le temps eût-il toujours existé et existerait-il sans fin, l'éternité garderait encore sa différence essentielle : l'éternité c'est, avant tout, la durée, la mesure de l'être permanent qui est *totum simul*, et le temps est la durée de l'être changeant, la mesure du mouvement (3).

Hugues établit sa thèse de l'éternité de Dieu en rattachant d'abord cet attribut à la perfection suprême qui appartient nécessairement au premier être : la première cause doit être infinie dans la durée. Puis il ajoute cette preuve remarquable dont tous les scolastiques reconnaîtront la profondeur : « Notre nature nous apprend que nous avons un Créateur éternel à qui appartient en toute propriété l'être dans lequel et par lequel il subsiste. Car s'il n'eût pas toujours existé, il n'aurait pu se donner l'être à lui-même, et s'il avait reçu l'être d'un autre, il ne pourrait être la première cause. Donc le Créateur de toutes choses a toujours existé. — Et non seulement Dieu est sans principe, il est aussi sans fin. Ce qui est

(1) Lib. III. *De consolatione*.
(2) *Erud. didasc.*, l. VII, c. XVII.
(3) *S. Th.*, p. I, q. X, art. 4.

par soi ne peut pas ne pas être, car dans ce qui est par soi, il y a identité entre l'être et ce qui est, *idem est esse et id quod est;* or il est impossible qu'une chose puisse être séparée d'avec elle-même. Dès lors celui en qui sont identiques l'être et ce qui est existera nécessairement toujours. et c'est pourquoi celui qui n'a pas reçu l'être d'un autre doit nécessairement durer toujours ; il n'a pas eu de commencement, il n'aura pas de fin, il est éternel » (1).

On nous permettra de ne pas entrer dans une explication détaillée des attributs divins. Dieu est suprême perfection, il est donc esprit ; il est intelligence, suprême intelligence ; il est bonté, c'est par bonté qu'il a fait sortir le monde du néant ; il est puissance suprême, c'est sa vertu qui donne et continue l'être à toute chose ; enfin nous arrivons par les créatures à la connaissance de ses propriétés infinies. Telle est la substance de l'enseignement de Hugues sur l'essence de Dieu.

Nous ferons remarquer cependant le soin qu'il apporte à ramener toutes les perfections divines aux trois attributs de sagesse, de bonté et de puissance. Enlever quelque chose à l'un ou à l'autre, dit-il, c'est détruire la perfection de l'être divin ; y ajouter quoi que ce soit ce n'est pas le rendre plus complet. Voyez en effet : Si vous parlez de force, d'immutabilité, d'incorruptibilité et autres choses semblables, tout cela rentre dans la puissance ; si vous parlez de providence, de connaissance des choses secrètes, cela appartient à la sagesse ; si vous parlez de piété, de mansuétude, de miséricorde, de patience, tout cela c'est la bonté. En réalité on ne peut rien ajouter à ces trois choses, parce qu'en elles est contenu ce qui est parfait, ce qui est vrai (2). Et ces attributs qui sont l'être de Dieu se trouvent réunis dans une seule et même réalité. Dieu a toujours voulu par une bonté éternelle, il a toujours disposé par une sagesse éternelle ce qu'il a fait dans le temps par une puissance éternelle ; et la bonté, la sagesse, la puissance, qui sont substantielle-

(1) *Erud. didasc.*, l. VII, c. XVII.
(2) *De Sacramentis*, l. I, p. II, c. VI.

ment identiques, ont toujours été ensemble et ne seront jamais séparées.

Hugues traitant des opérations divines, la science, la volonté, parle de la liberté, de la présence, de la providence de Dieu; il expose assez longuement la thèse du mal et son rapport avec la volonté divine. Dieu veut-il le mal? Et s'il ne veut pas le mal, veut-il que le mal soit et se fasse? C'était alors l'objet d'une discussion subtile et intéressante. Mais parce que les controverses soulevées sur ces différents sujets sont plus encore du domaine de la théologie proprement dite que d'ordre philosophique, nous serons plus en mesure de les aborder quand nous ferons l'examen des doctrines théologiques du Victorin.

Cependant, parmi toutes ces considérations, il y a un article qui doit nous arrêter ici, c'est la thèse de la puissance divine; car, au XII[e] siècle, certain philosophe très en renom avait sur cette matière professé des nouveautés, qui faisaient grand bruit dans les écoles et que notre auteur combattit avec une application et une force de dialectique auxquelles nous aimons à rendre hommage.

La puissance, dit-il, se présente sous deux aspects : d'abord comme pouvoir de produire, puis comme vertu de ne rien souffrir. Dieu a la toute-puissance dans l'un et l'autre sens. Rien ne peut le soumettre à la corruption ou au changement, rien ne peut poser d'obstacle à son action. Il a la puissance de tout faire, excepté ce qui ne pourrait être fait sans lui porter préjudice à lui-même; et cette restriction ne diminue pas sa perfection, car précisément il ne serait pas tout puissant s'il avait le pouvoir de faire cela.

Ainsi Dieu peut tout, mais il ne peut se détruire; la thèse est posée clairement et résolue sans équivoque. Voyons maintenant notre philosophe aux prises avec les difficultés. Elles étaient sans doute alors présentes à la mémoire de tous ceux qui suivaient le mouvement des idées et le cours des opinions régnantes; les travaux d'Abélard avaient tellement attiré l'attention, et ses doctrines étaient le thème de discussions si ardentes, qu'il était impossible dans un traité des attributs divins de passer sur ces sujets sans s'occuper des théories du novateur.

Hugues ne cherche donc pas à éviter le débat, il prend même directement à partie la doctrine d'Abélard sur la puissance divine, soit dans le *De Sacramentis christianæ fidei* (1) ou *la Summa Sententiarum* (2) soit dans l'opuscule intitulé *De Voluntate Dei, utrum major sit ac potestas divina* (3). Et à son ardeur, nous dirions presque à son emportement, on reconnaît l'homme de foi, le religieux qui s'indigne du sans-gêne avec lequel l'adversaire bruyant dont il combat la doctrine traite les plus sérieuses et les plus hautes vérités.

Abélard était sans doute un professeur incomparable ; le charme et l'éloquence de sa parole séduisaient la jeunesse des écoles, mais la manière altière, dédaigneuse, dont il avait traité ses anciens maîtres, — Guillaume de Champeaux n'en était pas l'unique exemple — la turbulence de sa vie, la témérité orgueilleuse de son enseignement, l'avaient rendu fort antipathique à ces graves docteurs, à ces prêtres pieux qui défendaient la vérité et la vertu avec un zèle respectueux et un amour sincère. On ne doit donc pas être surpris du peu de ménagement dont le philosophe de Saint-Victor use à son égard.

Laissons, dit-il, se glorifier dans leurs sentiments ceux qui veulent mesurer la puissance divine. En effet, lorsqu'ils s'écrient : Le pouvoir de Dieu va jusqu'ici et non plus loin, font-ils autre chose que donner une mesure à la puissance de Dieu qui est infinie ? Dieu, prétendent-ils, ne peut produire autre chose que ce qu'il a produit, ne peut faire mieux que ce qu'il a fait. Car — 1° Si Dieu peut produire autre chose que ce qu'il a produit, il peut faire ce qui n'a pas été prévu par lui, c'est-à-dire agir sans providence. Assurément Dieu ne peut rien produire en dehors de sa providence, il ne peut donc faire que ce qu'il a fait ; — 2° Si l'œuvre de Dieu peut être meilleure qu'elle n'est, Dieu n'a pas bien fait en n'exécutant pas son œuvre le mieux possible. Qui pourrait dire que Dieu ne fait pas bien ? C'est donc que Dieu ne peut faire mieux qu'il ne fait. Telles sont les raisons de ces docteurs enflés de

(1) *De Sacram.*, I. I, p. II, c. XXII.
(2) *Summa Sent.*, *tract.* I, c. XIV.
(3) Hug. *Op.*, tom. II, c. 389, Ed. Migne.

leur science, qui veulent imposer une mesure à la puissance de Dieu.

D'abord Dieu peut-il faire autre chose que ce qu'il fait, sans changement, sans frustrer la Providence ? Il est parfaitement possible que ce qui est futur n'arrive pas ; mais si ce qui se fera ne se faisait pas, jamais cela n'aurait été ni futur ni prévu ; en cela on ne doit voir aucune mutation, aucune déception de la Providence, car la chose arrivera comme elle a été prévue, et si elle n'eût pas été prévue, elle ne se ferait pas. Pourtant, disent-ils, de fait, cette chose a été prévue. — Oui, elle a été prévue parce qu'elle doit être. Mais, ajoutent-ils, la Providence ne peut éprouver ni changement ni déception ; or vous admettez que l'événement peut être arrêté, que ce qui doit être peut ne pas se faire ; si l'événement était empêché, la Providence subirait inévitablement ou un changement ou une déception. L'objection ainsi présentée dans toute sa rigueur n'embarrasse pas davantage notre Victorin. Si l'événement était changé, la Providence ne serait aucunement frustrée, mais ce qui n'avait jamais été futur n'eût jamais été prévu et la Providence aurait marqué que cela ne se ferait pas, de même que maintenant elle détermine que cela se fera. C'est pourquoi Dieu peut, sans changer, faire autre chose que ce qu'il fait.

Mais peut-il faire mieux qu'il n'a fait ? Sur ce point nos chercheurs, ceux qui se sont égarés dans leurs pensées, prétendent nous donner du nouveau. Ils disent que chaque chose, considérée en elle-même, n'est pas ce qu'il y a de plus parfait, mais l'extrême perfection appartient à l'ensemble des êtres créés. Comment entendre cela ? L'ensemble des êtres ne peut-il être meilleur, parce qu'il est tellement bon qu'aucune perfection ne lui fait défaut, ou, est-ce parce qu'il ne peut recevoir un plus grand bien qui lui manque pourtant en réalité ? Mais si l'univers est tellement bon qu'aucune perfection ne lui fait défaut, l'œuvre du Créateur est égale au Créateur lui-même, et alors, ou bien ce qui a été fait dans la mesure, *in mensura*, dépasse cette mesure qui lui a été posée ; ou bien l'être qui occupe le sommet de la perfection est resserré en de certaines limites, conditions qui l'une et l'autre sont éga-

lement inadmissibles. Si le monde ne peut être meilleur parce qu'il ne peut recevoir le bien qui lui manque, cette impuissance est un défaut. Il peut être meilleur s'il reçoit un plus grand bien ; sans doute il ne peut se le donner à lui-même, mais son Créateur peut le lui accorder ; l'univers ne peut s'améliorer de soi-même, Dieu peut lui donner un supplément de perfection ; Dieu ne peut être meilleur qu'il n'est, mais tout ce qu'il a fait peut être meilleur si lui-même le veut ; et, rendre meilleur, ce n'est pas corriger ce qui est mal fait, c'est perfectionner ce qui est bien fait ; alors ce n'est pas Dieu qui agit mieux, mais ce qu'il a fait devient meilleur (1).

La même question revient sous une forme différente dans l'opuscule *De potestate et voluntate Dei*. La puissance de Dieu est-elle plus grande que sa volonté ? Si Dieu peut plus qu'il ne veut, sa puissance paraît plus grande que sa volonté ; mais si le pouvoir est plus grand que la volonté, il y a donc des inégalités en Dieu. D'autre part, si pouvoir et vouloir sont la même chose, tout ce que Dieu veut il le peut, et tout ce qu'il peut il le veut ; et nous revenons à la thèse d'Abélard. Voyons comment Hugues résout cette antinomie.

La puissance de Dieu, dites-vous, est plus étendue que sa volonté, parce que Dieu peut plus qu'il ne veut ? Mais, faites bien attention que, si la puissance de Dieu est dite plus grande pour ce motif qu'elle peut faire beaucoup de choses que Dieu ne veut pas, sa volonté elle, à son tour, doit être dite plus grande, car s'il ne fait pas beaucoup de choses qu'il a le pouvoir de faire, c'est parce qu'il ne veut pas les faire ; si donc la puissance est plus grande en ce qu'elle dépasse la volonté, la volonté est plus grande en ce qu'elle arrête et restreint elle-même la puissance. La vérité, c'est que, comme la puissance n'est pas limitée parce qu'elle n'opère rien sans volonté, la volonté n'est pas dépassée parce qu'elle ne se complaît pas dans toutes les choses qui sont soumises à la puissance. La volonté, la puissance sont une seule et même réalité en soi, appelée volonté pour son rapport avec telles choses, puissance pour son rapport avec d'autres choses. Identité d'être

(1) *De Sacram.*, l. I, p. II, c. XXII. — *Summa Sentent.*, tract. I, c. XIV.

et d'effets, diversité de rapports, telles sont la puissance et la volonté en Dieu (1).

Pour terminer cette étude, nous devrions exposer, au point de vue philosophique, les théories de notre docteur sur la morale individuelle et sociale ; des raisons, que le lecteur comprendra facilement, nous forcent à placer ce sujet dans une autre partie. Hugues n'a pas laissé de traité purement philosophique sur la morale. Longtemps, de même qu'ils se servaient du livre *De anima* pour juger sa psychologie, les auteurs se servirent de l'opuscule *De fructibus carnis et spiritus* pour faire connaître sa doctrine sur les vices et les vertus. Maintenant on doit renoncer à ce procédé, car on sait que le *De fructibus* n'est pas plus de Hugues de Saint-Victor que le *De anima*. Pour avoir quelque chose de satisfaisant sur cette matière comme sur tout le reste de la morale, dans les œuvres du Victorin, il faut aller glaner dans ses traités théologiques ; il est donc plus rationnel de remettre l'examen de ses thèses morales à l'étude de sa théologie. C'est pourquoi nous terminerons ici la première partie de notre travail.

On peut apprécier maintenant, dans ses données principales et dans son ensemble, la philosophie de Hugues de Saint-Victor. Qui oserait dire que dans toutes ces recherches, dans ces discussions, il n'y a que de la mystique ? Oui, c'est réellement une doctrine philosophique, précise dans sa méthode, étendue par le nombre des problèmes qu'elle pose, remarquable par les solutions qu'elle apporte sur certains points importants, intéressante enfin par les indications qu'elle donne sur le mouvement intellectuel de cette période. Assurément nous sommes loin des débuts de la scolastique, de ces temps où presque toute la philosophie était contenue en des gloses sur quelques livres de l'*Organum*. Les questions nombreuses soulevées dans les écoles ont été examinées, de nouvelles sont venues s'y ajouter ; nous avons sur le monde, sur l'âme et plus encore sur Dieu, une vraie métaphysique qui rattache Hugues de Saint-Victor à saint Anselme, à Boèce, à Aristote beaucoup plus qu'à Platon.

(1) Libellus *de potestate et voluntate Dei*, c. 839, t. II.

Cependant que de lacunes encore dans cet enseignement qui pourtant doit être considéré comme la synthèse la plus complète de la métaphysique à cette époque ! C'est en vain qu'on y chercherait une ontologie, cette philosophie première qui sert de base à toutes les autres parties de la science humaine. Sur la nature il n'y a guère qu'une ébauche, et sur l'âme, son unité, sa spiritualité, son immortalité, son rapport avec le corps, sur ses facultés enfin, combien de problèmes posés qui ne sont pas résolus, combien de solutions indiquées qui manquent de preuves définitives ! La science est commencée, mais elle n'est pas faite. Cependant le sol est préparé pour une abondante moisson ; on comprend que les ouvrages des philosophes grecs et les travaux de la philosophie arabe, survenant au milieu des écoles agitées par ces préoccupations et ces problèmes, n'aient pas tardé à passionner les esprits et à déterminer, sous la direction salutaire des immortels docteurs du XIII[e] siècle, l'une des plus brillantes périodes qui aient paru dans l'histoire de la pensée humaine.

CHAPITRE IV

LA THÉOLOGIE AU COMMENCEMENT DU XIIe SIÈCLE.

Au moyen âge la philosophie n'était que la préparation à une science plus élevée ; c'était comme le vestibule de la théologie. Hugues de Saint-Victor, on le pense bien, ne resta pas à l'entrée de l'édifice, il voulut en connaître toutes les parties, il était philosophe il fut aussi théologien ; nous ajouterons même que la théologie eut dans ses travaux une part beaucoup plus considérable que la philosophie. Pour montrer exactement les progrès de la théologie durant la première période scolastique et la place méritée par notre Victorin dans cet ordre de connaissances, nous serons obligé d'examiner l'une après l'autre les thèses principales alors contenues dans l'enseignement ; mais afin d'aider le lecteur à suivre cet exposé nous devons préalablement entrer en quelques explications sur l'importance de la théologie dans les études du moyen âge, la forme sous laquelle elle était présentée et le rôle que sut prendre notre docteur au milieu des théologiens de son temps.

La théologie c'est-à-dire la science de la religion, la démonstration de la foi, de ses fondements de ses dogmes et ses préceptes, tenait alors une grande place dans les préoccupations des hommes d'étude. La nature et les conditions de cette science elle-même pour une société profondément chrétienne, les combats qu'il était nécessaire de soutenir contre le schisme et l'hérésie, le progrès des connaissances et la chaleur des discussions sur les matières les plus abstraites et les plus élevées, enfin des motifs d'ordre temporel, tout,

dans cette arène ardente où les thèses spéculatives et les disputes d'école étaient pour les esprits studieux à peu près ce que sont aujourd'hui les querelles politiques, tout contribuait à mettre au premier plan l'étude scientifique de la religion.

Premièrement la théologie dut son succès, dans un milieu chrétien comme était la société du XIIe siècle, à sa nature et à ses propres conditions. La connaissance raisonnée de la religion chrétienne en effet s'est toujours imposée à l'attention des fidèles, soit qu'ils aient vécu dans un temps de persécution où ils étaient exposés à payer de tous les sacrifices terrestres la liberté de leur croyance et leur attachement à Jésus Christ, soit que la foi ne les soumît à d'autre obligation que celle de combattre leurs passions pour pratiquer les préceptes de la morale ou d'abaisser leur intelligence devant la profondeur des mystères. Pour cette seule cause la religion avait besoin de montrer ses titres et de se présenter avec un imposant cortège de démonstrations et d'éclaircissements. C'était une nécessité plus rigoureuse encore pour ceux qui non seulement devaient se former à eux-mêmes une conviction, mais avaient la charge d'instruire les autres, d'affermir leurs croyances et de résoudre leurs doutes. Aussi dans les premiers siècles de l'Église, à ce moment où toutes les pensées et tous les cœurs étaient tournés vers les vérités religieuses, la littérature chrétienne ne fut-elle guère qu'une littérature théologique ; les écrits des docteurs, même des laïques comme Tatien, Athénagore, Minutius Félix, Arnobe, étaient consacrés soit à exposer un point de doctrine soit à expliquer un précepte de morale.

Plus tard, après la tourmente causée en Occident par les invasions barbares, la renaissance des lettres fut aussi la renaissance de la science théologique. Les mêmes nécessités enfantent les mêmes résultats, c'est pourquoi les besoins de la conscience, les exigences de la foi appelèrent infailliblement l'attention des docteurs et des maîtres sur l'importance des études sacrées. Alcuin plaçait la science de la révélation, en même temps que les sept arts, dans le programme des écoles ; et il multipliait ses exhortations pour que l'étude

des vérités religieuses eût les honneurs qu'elle méritait : « Consacrez votre jeunesse, disait-il, à parcourir les sentiers de la science jusqu'à ce que votre esprit devenu mûr puisse pénétrer les sublimités de l'Ecriture » (1). Des conciles s'en étaient occupés ; on peut citer de nombreuses assemblées épiscopales réunies à Aix-la-Chapelle (802) à Châlons (813) à Paris (824) etc. où fut recommandé l'établissement d'écoles publiques, non seulement pour les lettres profanes mais encore pour la littérature sacrée. « *Oportet etiam ut scholas constituant in quibus . . . sacræ Scripturæ documenta discantur* (2). Aussi les deux enseignements étaient-ils donnés dans les écoles des monastères et dans les écoles épiscopales.

On comprendra mieux encore l'importance accordée à l'étude de la théologie depuis le IX[e] siècle jusqu'au XII[e], si l'on se rappelle qu'en Occident l'état social ne comportait pas d'autres maîtres de la science que les clercs choisis par les évêques ou les abbés, et ne pouvait guère fournir d'autres étudiants que ceux qui aspiraient à la vie ecclésiastique soit séculière soit monastique. Les loisirs manquaient presque totalement aux laïques, occupés à cultiver le sol ou à combattre de tout côté pour défendre le pays contre les invasions des nouveaux barbares. Ce qu'on appelle les carrières libérales n'existait guère alors. Il eût donc fallu chez ceux qui n'étaient pas absorbés par les nécessités de la vie matérielle l'amour de la science pour elle-même ; c'est assez dire pourquoi l'étude dut être alors à peu près exclusivement dévolue au clergé et dirigée vers les choses saintes.

D'autre part la science de la religion n'est pas seulement nécessaire pour l'établissement et l'affermissement de la foi dans les âmes, elle est encore une arme indispensable pour résister aux attaques des ennemis de l'Église et de la vérité chrétienne. On sait quels ouvrages admirables contre les erreurs des premiers siècles du christianisme sont dus à la plume d'apologistes comme saint Justin et Tertullien, de docteurs comme saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie, de génies puissants comme saint Ambroise et saint Augustin. Le

(1) Alcuin. *op.*, *Dialog. de Grammatica.*
(2) *Labbæi Concilia*, t. VII, p. 1272.

triomphe définitif de l'Église n'avait pas mis un terme à tous les combats ni arrêté les développements de la science chrétienne ; si les luttes du moyen âge contre les adversaires de la doctrine catholique étaient moins retentissantes que les querelles de l'arianisme ou du nestorianisme, elles avaient cependant encore quelque importance et demandaient aux docteurs une continuelle vigilance et de nombreux écrits.

Au premier rang des ennemis qu'il fallait vaincre par la plume et la parole se trouvaient les juifs. On sait, en effet, que les juifs étaient alors mêlés à la société chrétienne, répandus un peu partout, grâce à la protection des pouvoirs. De cette situation résultaient fréquemment, suivant la remarque d'un auteur du temps, Raoul de Flais, des discussions religieuses qui mettaient en péril la foi des âmes peu éclairées. Ce fut pour éloigner ces dangers et amener à la vérité les esprits égarés que les écrivains ecclésiastiques du moyen âge composèrent tant de traités sur la divinité du christianisme. Dès le IXe siècle on trouve dans les ouvrages d'Agobard et d'Amolon de longues dissertations contre les superstitions et les croyances des juifs ; au XIe, Fulbert de Chartres, Gislebert de Westminster ; au XIIe, Odon de Cambrai, Pierre Alphonse, Guibert de Nogent et surtout Pierre le Vénérable, témoignent par leurs savants écrits des efforts que l'on faisait partout pour écarter l'erreur professée par ces dangereux ennemis du nom chrétien.

Le mystérieux problème de la prédestination et de la grâce, posé témérairement et résolu comme on sait par le moine Gothescalc, avait laissé dans les âmes des germes funestes ; c'est pourquoi les docteurs du XIe et du XIIe siècle s'efforçaient d'apporter quelque lumière sur ces matières obscures : saint Anselme de Cantorbéry composa un traité *De libero arbitrio*, un autre *De concordia præscientiæ et prædestinationis*, Honorius d'Autun et saint Bernard reprirent eux aussi cette vieille thèse de l'accord du libre arbitre et de la prédestination (1).

(1) *Inevitabile sive Dialogus de libero arbitrio. — Tractatus de gratia et libero arbitrio.*

Puis n'était-on pas alors — nous voulons dire au XI[e] et au XII[e] siècle — n'était-on pas dans toute l'effervescence de la lutte contre les erreurs de Bérenger. La controverse paschasienne et les questions soulevées sur l'auguste sacrement de l'Eucharistie étaient présentes à la mémoire de tous les clercs; non seulement les contemporains de Bérenger et ses adversaires directs, Brunon, Adelmanne de Liège, Hildebert, Lanfranc, Hugues de Langres, Guitmond d'Aversa, avaient publié des opuscules sur la réalité du corps et du sang de Jésus Christ au sacrement de l'autel, mais, dans la génération suivante, tous ceux qui avaient un nom dans l'Église et les lettres élevaient la voix contre l'erreur de l'opiniâtre novateur. Roscelin enfin, par ses attaques au sujet du dogme de la Trinité, avait une fois de plus attiré l'attention des théologiens sur les luttes ardentes engagées autrefois contre l'arianisme.

Toutes les guerres doctrinales étaient donc loin d'être apaisées et Abélard trouvait, dans les nécessités imposées par cette situation, un argument sans réplique contre ceux qui lui reprochaient de publier de nouveaux écrits sur la dogmatique chrétienne : « A quoi bon, dira-t-on, faire de nouveaux écrits sur nos dogmes? — A quoi bon? Et jamais y eut-il de nécessité plus pressante qu'à présent, assaillis comme nous le sommes, non seulement par les juifs et les païens, mais encore par des ennemis domestiques occupés à combattre la doctrine de l'Église ». Parmi ces derniers il en désigne quatre : « Le premier, qui dogmatise en France, a la témérité d'enseigner qu'avant l'Incarnation la foi au Messie n'était point nécessaire au salut, que le corps de Jésus Christ a été formé dans les entrailles de la Vierge à la manière ordinaire, excepté que l'homme n'y a point concouru ; que le Père ayant engendré un Fils qui lui est consubstantiel, on doit en conclure qu'il s'est engendré lui-même. Le deuxième, qui répand ses erreurs en Bourgogne — sans doute un disciple de Roscelin — soutient que les trois propriétés qui distinguent les personnes divines sont trois essences, différentes non seulement de la nature divine mais encore des personnes. Le troisième, qui tient sa chaire de pestilence dans l'Anjou — c'était

un précurseur de Gilbert de la Porrée — affirme que les propriétés même absolues, telles que la justice, la miséricorde, sont distinguées de la nature divine, en sorte qu'il y aurait en Dieu autant de choses différentes qu'il y a de perfections. Enfin le quatrième, qui infecte le Berry, pousse la folie jusqu'à dire que Dieu peut se tromper, sur ce principe que les choses peuvent arriver autrement qu'il ne les a prévues » (1).

Il n'y avait pourtant dans ce passage du célèbre docteur qu'une énumération incomplète des doctrines alors menaçantes pour la foi chrétienne. D'abord Abélard ne mentionnait pas ses propres erreurs, cependant on sait si elles étaient de nature à scandaliser les défenseurs de l'orthodoxie. Puis il ne désigne directement que les thèses qui se discutaient au sein des écoles, il se contente d'une courte allusion aux prédications les plus bruyantes et les plus pernicieuses. L'erreur manichéenne maintenait ses positions au milieu des populations chrétiennes, ayant en tête de son symbole la négation de la Trinité, de l'Incarnation, de la vertu du baptême, de la réalité du corps et du sang de Jésus Christ dans l'Eucharistie, et rejetant le sacerdoce, le culte des saints, de la croix et des images. Pierre de Bruys avait fanatisé les populations du Languedoc et de la Provence pendant que Henri de Lausanne parcourait l'Ouest de la France et la Suisse, que Tanquelme soulevait les habitants de la Flandre en prêchant l'abolition du culte et des sacrements.

Par ailleurs le schisme grec, consommé sous l'influence de Michel Cérulaire, avait fait renaître toutes les querelles agitées au temps de Photius. Les discussions sur la procession du Saint Esprit, sur le pain azyme et les mille subtilités qui servaient de prétexte à la défection des Grecs, étaient fatalement à l'ordre du jour. On comptait parmi les combattants les plus grands esprits de l'époque, Anselme de Cantorbéry, Brunon de Signi, Rupert de Deutz, Anselme de Havelberg et d'autres ; les conférences étaient multipliées, les conciles rassemblés de tout côté, pour arriver à refaire cette unité tant désirée par l'Église romaine et toujours brisée par l'ambition

(1) *Introd. ad theol.*, l. II, c. 1055. *Patrol.*, t. CLXXVIII. Ed. Migne.

et la mauvaise foi des patriarches d'Orient. Comment croire que ces disputes bruyantes n'aient pas offert un suprême intérêt même pour ceux qui n'étaient pas mêlés directement à la lutte? Les erreurs étaient actives, elles combattaient avec ardeur; il eût fallu fermer les yeux, demeurer obstinément sourd à toutes les voix du dehors pour ne pas s'attacher avec passion à ces questions brûlantes.

Le progrès des études, dans toutes les branches du savoir mais principalement dans la dialectique et la philosophie, apportait infailliblement aussi un nouvel aliment à l'activité des recherches théologiques. On n'était plus à l'époque où toutes les doctrines étaient acceptées sans contrôle pourvu qu'elles eussent l'appui d'une autorité; on sentait le besoin des explications et l'on cherchait à faire pénétrer la lumière dans ces contrées mystérieuses où la raison ne s'était jusqu'alors avancée qu'avec défiance. Cette tendance apparaissait dans le domaine de la métaphysique par rapport à l'explication du monde, elle était nécessairement plus impérieuse encore au sujet des relations de l'homme avec Dieu; puisqu'on ne voulait plus se contenter des thèses de la vieille dialectique, on devait s'élever jusqu'aux formules du dogme pour en rechercher le sens et en démontrer la vérité. Ajoutons à cela, du côté des professeurs, la rivalité d'écoles, puis, comme nous le montre l'exemple de Guillaume de Champeaux, une certaine fatigue causée par tant de discussions sur les vaines subtilités de la logique et venant, soit des déceptions produites par l'insuccès dans la dispute soit de l'absence de proportion entre les efforts laborieux que demandaient ces études et les résultats qu'on en pouvait retirer; enfin, du côté des élèves, le talent des maîtres qui enseignaient alors les sciences divines, et l'éclat de leur parole.

Nous ne devons pas non plus pour expliquer la faveur obtenue par les études théologiques omettre des raisons d'une autre nature. Comme aujourd'hui, les intérêts matériels avaient sans doute alors grande influence sur la direction de la vie; or deux sortes d'études seulement pouvaient offrir une utilité pratique au point de vue des situations temporelles, la médecine et la science sacrée. La culture des arts

libéraux était pour les beaux esprits une satisfaction dont il ne fallait guère attendre autre chose que la gloire littéraire; il arrivait même parfois que des docteurs très applaudis dans l'enseignement des sciences profanes fussent jugés incapables d'arriver à de hautes situations dans l'Église, comme on le voit par l'exemple de ce scolastique proposé pour l'archevêché de Bordeaux et refusé à cause de son ignorance des lettres divines, malgré l'éclat de son enseignement dans les arts (1).

Enfin le XI[e] siècle avait été une époque de renaissance pour la vie monastique ; le vieil arbre de Cluny, confié aux soins vigilants de saint Hugues, avait poussé de nombreux et vigoureux rameaux ; Citeaux venait d'être fondé et déjà les moines s'y comptaient par légions, les Chartreux, les Chanoines réguliers étaient répandus de tout côté. Et, entre la plupart de ces communautés, existait une rivalité sainte, un entrain merveilleux pour la science qu'on regardait à bon droit comme la gloire des ordres religieux. Peut-on croire dès lors que la théologie n'ait pas été en honneur au milieu de ces hommes, portés par toutes les nécessités de leur vie vers les choses divines ? Oui, la théologie était vivante au commencement du XII[e] siècle, et pour trouver dans les faits la preuve de l'éclat qu'elle avait alors au sein des écoles, il suffit de jeter un coup d'œil sur les différents points où était centralisé le mouvement des études sacrées (2).

Les écoles de saint Martin de Tours, de Corbie et de Fulda au IX[e] siècle, de Reims et de Lyon au X[e], avaient donné aux sciences divines une certaine attention. Durant le XI[e] siècle qui prépare ce que nous voyons au XII[e], la théologie avait sa place dans toutes les écoles épiscopales et monastiques pour l'instruction des moines et des clercs ; mais la première, par ordre de temps, qui ait répandu avec grand succès la science des choses religieuses fut l'école épiscopale de Chartres. Fulbert y avait relevé l'enseignement de l'Écri-

(1) *Histoire littéraire*, t. IX, p. 63.

(2) Sur les écoles à cette époque voir l'*Histoire Littéraire*, t. IV, VI, VII, XI, puis *Les écoles épiscopales et monastiques* par Léon Maitre.

ture avec un tel éclat que, durant tout le XIe siècle, son souvenir avait attiré vers cet école un grand concours d'élèves. Du reste les maîtres qui s'y succédèrent dans l'espace du siècle avaient dignement maintenu le grand renom de son enseignement : Pierre de Chartres, Sigon, Bernard étaient les lumières de leur temps, et Yves de Chartres au commencement du XIIe vint ajouter un nouveau lustre à cette brillante académie. Cependant, dès le milieu du XIe siècle, une autre école, l'école du Bec, avait pris la tête de l'enseignement théologique en Occident.

Lanfranc fut le premier écolâtre de la nouvelle abbaye du Bec fondée en 1040 par Herluin. A peine y eut-il donné ses premières leçons que de tous les points on accourut l'entendre sur le *trivium* et le *quadrivium* d'abord mais bientôt sur les sciences sacrées. De Rome même on venait se mettre sous sa direction ; et le succès de ses leçons fut si grand que l'on doit considérer l'école du Bec comme l'une des causes principales du mouvement universel vers la théologie et des développements merveilleux donnés à la science sacrée dans la dernière partie du XIe siècle et durant tout le XIIe. « L'abbaye du Bec, dit Orderic Vital, a vu commencer sous Lanfranc une renaissance des lettres sacrées et profanes qui s'est encore accrue sous saint Anselme et a produit une foule de docteurs. Les moines eux-mêmes de ce lieu s'appliquent aux belles-lettres et à l'Écriture sainte ; vous diriez une académie de sages » (1).

Effectivement tous les étudiants, clercs, nobles, Français, étrangers, accouraient à l'école du Bec. On sait assez le dépit qu'éprouva Bérenger, lui-même professeur distingué de l'école de Tours, en voyant son auditoire l'abandonner pour aller suivre les cours du nouveau docteur. Anselme de Bagio devenu plus tard Alexandre II, Yves de Chartres, Guitmond d'Aversa, Foulque de Beauvais furent disciples de Lanfranc ; et lorsqu'Anselme d'Aoste succéda à l'illustre scolastique, il ne fit, suivant la remarque d'Orderic Vital, que continuer son œuvre et répandre davantage le grand renom de l'abbaye ; à

(1) Ord. Vitalis, *Histor. ecclesiast.*, l. IV.

tel point, que celle-ci devint sous sa direction la plus florissante école qu'on eût vu depuis cinq siècles.

Or, les arts y étaient sans doute enseignés, mais la théologie était la faculté maîtresse, celle qui donnait à l'école du Bec tout son éclat ; nous en avons la preuve dans le témoignage des auteurs de l'époque et dans ce fait que tous les théologiens qui furent l'honneur de la fin du XIe siècle et du commencement du XIIe se faisaient gloire d'avoir étudié sous Lanfranc et sous Anselme d'Aoste.

Toutefois, à cette époque, la fortune d'une école et sa suprématie dans l'opinion dépendaient exclusivement du talent et de la célébrité du maître qui donnait l'enseignement ; c'est pourquoi la priorité accordée pendant longtemps à l'école du Bec passa à l'école de Laon, lorsqu'un autre Anselme, qui lui aussi avait étudié à la célèbre abbaye, vint y donner ses leçons. Pendant que son frère enseignait les arts, lui-même s'appliqua particulièrement à la théologie ; il le fit avec un succès si éclatant que bientôt on vint à l'école de Laon de tous les points du monde chercher la clef des divines Écritures et la connaissance des sciences sacrées ; et pendant près de trente ans on ne put prétendre au titre de théologien si on n'avait suivi les leçons d'Anselme de Laon. Comme il ne nous est presque rien resté des travaux de ce docteur, nous pouvons difficilement nous faire une idée exacte de sa science et de son génie, mais il nous suffit, pour être certains de sa haute valeur et de son influence, de nous rappeler ces vers de Marbode de Rennes :

Anglia, Francorum regnum, Pannonia tota,
Gens liguris, plebs Apuliae, Judæa remota
Senserant documenta viri, documenta beata.
Hoc duce, floruerat studio sapientia grata
Quae modo marcescit, doctore suo viduata (1).

De cette école sortirent Bernard d'Utrecht, Guillaume de Corbeil, Vicelin de Brême, Hugues d'Amiens, Alberic de Reims et tant d'autres célébrités de la première moitié du XIIe siècle. Les contemporains regardaient Anselme de Laon

(1) Marbodi *Carmina varia*, c. 1722. *Patrol.*, t. CLXXI, Ed. Migne.

comme un flambeau qui éclairait non seulement la ville où il enseignait, non seulement la France, mais encore l'Église tout entière : *Totius urbis lucerna, vir totius Franciae imo latini orbis lumen* (1).

On pense bien que les disciples de ces glorieux maîtres ne gardaient pas ensevelie dans leur mémoire la science qu'ils avaient acquise ; revenus dans leur pays, ils fondaient de nouvelles écoles ou relevaient les anciennes en prenant soin d'y donner à la théologie une place éminente. Ainsi l'école de Reims, si brillante au X[e] siècle sous Gerbert, retrouvait son éclat d'autrefois depuis qu'Albéric et Lotulfe, les deux adversaires d'Abélard au concile de Soissons, étaient venus y enseigner les saintes Lettres. Nous devons signaler encore l'école de Cambridge, que cinq docteurs partis de Saint-Evroul étaient allés fonder, où Gilbert expliquait avec un succès retentissant les mystères de la science sacrée ; puis l'école de Tournai où Odon réunissait autour de sa chaire des élèves accourus des contrées les plus lointaines pour l'entendre expliquer la sainte Écriture. Liège, la ville célèbre entre toutes dans l'étude des belles lettres, *civitas studiis litterarum prae cœteris apprime famosa*, devenait elle-même une ville théologique avec des maîtres comme Alger et Étienne.

Enfin, déjà à l'époque où nous sommes arrivés, la ville qui devait bientôt posséder pour de longs siècles la suprématie dans l'enseignement de la théologie, Paris, commençait à se distinguer dans la culture de la science divine. Sans doute, les écoles établies auparavant dans la capitale de la France n'étaient pas exclusivement consacrées à expliquer le *trivium* et *le quadrivium ;* pourtant, jusque vers la fin du XI[e] siècle, on n'en mentionne aucune qui attirât les étudiants des sciences sacrées. Le premier docteur signalé pour y avoir enseigné publiquement la théologie est Anselme de Laon lui-même qui, au sortir de l'école du Bec vers l'année 1076, vint, dit le pape Eugène III, remettre en honneur les lettres et faire revivre l'étude de l'Écriture, *per eum revixisse littera-*

(1) Guiberti de Noviginto *Opera*, *De vita sua*, lib. III. cap. III.

lis scientiæ decus et intelligentiam scripturarum (1). Mais ce ne fut là qu'un essai ; et c'est à l'un de ses élèves, Guillaume de Champeaux, qu'on doit attribuer la gloire d'avoir fixé la place de la théologie dans les écoles de Paris. Le P. Morin se trompe évidemment quand il prétend que Guillaume fut le premier à enseigner publiquement la théologie à Paris (2), mais on a raison d'affirmer qu'il fut le premier auteur de son succès parmi les étudiants de la capitale.

L'éclat de son enseignement philosophique, les vives discussions auxquelles il avait été mêlé, son renom de métaphysicien avaient déjà fait de Guillaume un homme célèbre, lorsque, dans sa chaire de l'école Notre-Dame, aux applaudissements de ses élèves, il voulut aborder les problèmes de la science sacrée. Après sa retraite à Saint-Victor, on sait que sur la demande de ses anciens disciples et à la requête d'Hildebert du Mans, il reprit ses leçons et continua dans une plus large mesure son enseignement théologique ; c'est à dater de ce moment, vers 1108, que deux écoles publiques de théologie demeurèrent établies à Paris. Peu de chose était nécessaire même pour que Paris, si florissant déjà dans les belles-lettres, devint un centre théologique supérieur à tous les autres et conquît la suprématie d'une façon permanente. Guillaume était bien l'homme qui convenait pour cette œuvre, et les efforts d'Abélard venant seconder les siens contribuèrent à établir ce courant des jeunes théologiens vers la capitale de la France. On sait avec quel succès le grand dialecticien y expliqua l'Écriture et enseigna la théologie, après ses démêlés avec Anselme de Laon ; comment ses élèves le firent sortir de l'abbaye de Saint-Denys où il était allé s'enfermer pour pleurer ses malheurs (3). Ainsi le renom des premiers maîtres mit en mouvement l'opinion et habitua les étudiants à l'idée de trouver à Paris les sciences sacrées non moins que les lettres humaines. Néanmoins il semble bien que Notre-Dame et Saint-Victor y aient été les seules écoles publiques de science divine pendant la première moitié du XII[e]

(1) Marlot, *Metropolis Remensis*, t. 2, p. 285.
(2) Morin, *De Pœnitentia*, l. 10, c. 22, n. 8.
(3) *Hist. littér.* t. XII, p. 90-93.

siècle (1) ; mais les auteurs du temps en parlent comme de foyers remarquables entre tous pour l'activité des études et l'éclat de l'enseignement.

A cette première indication venant du nombre des écoles et de la gloire des maîtres, si l'on ajoute ce que les contemporains nous disent sur la foule des élèves qui fréquentaient ces écoles, et leur application à l'étude, on aura une idée exacte du succès de la théologie. Tous les historiens attestent que les étudiants accouraient en nombre considérable et de tous les points du monde. Le Bec devenait une cité vivante où les riches comme les pauvres, les vieux comme les jeunes se soumettaient avec une parfaite docilité à la direction des moines illustres qui expliquaient la science sacrée. Le nombre des étudiants à Laon, à Reims dépassait le nombre des citoyens ; et pour parler plus spécialement de Paris, les élèves étaient si nombreux autour de la chaire de théologie, lorsque Guillaume de Champeaux y enseignait, que l'évêque, de concert avec les chanoines, dut les éloigner du cloître Notre-Dame pour que le bruit des discussions ne troublât pas l'ordre des cérémonies. Alors Paris fut appelé la cité des saintes Lettres, le puits des divines Écritures (2), c'était comme la patrie de tous les habitants de l'univers ; et quoique les arts libéraux y fussent en grande faveur, au dire de Salisbury et de Guillaume le Breton, la théologie y devint rapidement le centre du mouvement intellectuel (3). Alors on voyait de vieux professeurs, comme l'histoire le rapporte de Guillaume de Champeaux, quitter leur chaire pour aller se perfectionner dans la science de la théologie ; alors les disciples studieux de Sainte-Geneviève et de Notre-Dame, même après le concile de Soissons, venaient supplier Abélard de leur expliquer les sciences divines ; renonçant aux distractions de la capitale

(1) Les écoles de la montagne Sainte-Geneviève étaient sans doute très florissantes ; mais il serait difficile de montrer que les sciences divines y fussent enseignées publiquement. J. de Salisbury paraît bien supposer que de son temps les arts libéraux seuls y étaient cultivés, *quos adhuc dialectica detinebat in monte* (*Metalog.*, l. II, cap. x).

(2) Philippi abbatis Bonæ-Spei *Epist.* 3, p. 17-18, Duaci, 1621.

(3) *Histoire littéraire*, t. IX, p. 79-80.

ils s'établissaient à la campagne, près de Nogent-sur-Seine, et, à défaut d'habitations confortables, se condamnaient à vivre dans des cabanes de roseaux plutôt que de perdre le bénéfice de sa science et de son éloquence dans l'explication des mystères de Dieu. C'était l'époque où un moine allemand, Rupert de Deutz, quittait son monastère et bravait les fatigues d'un long voyage pour venir provoquer à une joute théologique sur la volonté de Dieu et le mal, l'évêque de Châlons Guillaume, l'ancien théologien de Notre-Dame et de Saint-Victor de Paris (1). Aussi faut-il prendre comme une pure boutade la phrase célèbre où Alain de Lille nous représente les professeurs de sciences divines « en quête d'acheter les oreilles de leurs élèves pour avoir des auditeurs » (2). Tout ce que l'on sait sur cette époque, tout ce qui nous est dit par les auteurs du temps témoigne que la théologie obtenait une grande faveur et un succès croissant dans les écoles du XII[e] siècle.

Qu'était-ce donc que cette théologie ? Avait-elle dès lors un caractère particulier? La théologie du moyen âge a reçu le nom générique de théologie scolastique ; mais ce serait une profonde erreur de supposer que du VIII[e] au XV[e] siècle la science sacrée ait été présentée sous la même forme et qu'elle ait mérité à toutes les périodes le nom de théologie scolastique dans le sens où nous prenons maintenant cette expression.

Le terme de *Scolasticus*, scolastique, était familier aux contemporains de Cicéron, et ils désignaient par là l'homme habile à persuader, correct, parfait dans son langage, de cette correction et de cette perfection propres à l'homme des écoles, *homo ad persuadendum concinnus, perfectus, politus e schola* (3). Dès le commencement du moyen âge on appela Scolastique celui qui dirigeait une école et la scolastique fut la science telle qu'elle était donnée dans les écoles ; ainsi on eut la philosophie scolastique et la théologie scolastique.

Or le caractère distinctif de la philosophie des écoles était,

(1) Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, t. VI, p. 19.
(2) *De arte prædicatoria*, cap. XXXVI.
(3) Cicéron, *In Pisonem*, 25.

à part le côté aristotélicien de la doctrine, de se présenter sous une forme rigoureusement déductive, et c'est par là qu'elle se distingue de la philosophie des Pères et de la philosophie moderne ; mais elle n'a pas, sur le fond même de la méthode, un caractère particulier ; les genres de preuves et les questions posées sont et doivent être les mêmes dans toutes les philosophies. On n'en saurait dire autant de la théologie. Il y a en effet plusieurs manières de traiter la science de la religion, et la théologie enseignée dans les écoles du moyen âge a précisément reçu peu à peu un mode tout spécial qui la rend fort différente de cette autre théologie qu'on a appelée théologie positive (1).

Par théologie scolastique on entend d'abord la philosophie du dogme et de la morale, c'est-à-dire l'introduction des données rationnelles dans l'explication des vérités fournies par la révélation positive, ou l'application des connaissances philosophiques aux vérités de foi, dans la mesure que comportent les doctrines surnaturelles. Là se trouve à proprement parler, le caractère fondamental de la théologie scolastique. Mais avec cette manière de considérer la foi, les vérités révélées deviennent les principes de conclusions nombreuses, à l'occasion desquelles se posent des questions multiples qui servent à mettre en lumière la révélation elle-même et sont comme l'ornement ou le prolongement de la doctrine catholique. C'est son second caractère. En troisième lieu, l'enseignement dans les écoles forçait de traiter la science théologique suivant les formes rigoureuses de la dialectique, avec l'appareil sévère du raisonnement, avec un cortège d'objections et de réponses présentées dans toute la sécheresse didactique. Enfin une théologie d'école, c'est la synthèse des questions appartenant à la science, l'organisation des vérités dogmatiques et morales dans un ensemble harmonieux.

A ces caractères tout le monde reconnaîtra sans doute la théologie telle qu'elle fut enseignée dans les écoles du XIIIe siècle, au moment où la scolastique avait reçu sa complète

(1) Voir sur ces notions : Schrader, *De Theologia generatim*, Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, prolegomena.

perfection. Mais on ferait erreur si l'on regardait tout cela comme également essentiel à la théologie scolastique. La théologie positive, elle aussi, cette exposition de la doctrine révélée s'appuyant sur la seule autorité de l'Écriture et de la Tradition, telle qu'on la trouve dans les *Dogmes théologiques* de Petau par exemple, renferme des questions qui n'appartiennent pas directement à la révélation ; elle forme en outre un tout organisé qui constitue un corps de science ; cependant par une nécessité qui tient à la différence des méthodes et des points de vue, les questions ainsi posées, les conclusions déduites sont beaucoup moins nombreuses, l'organisation et la synthèse sont moins précises. En sorte que si l'application de la philosophie et la forme syllogistique sont les deux notes spécifiques de la théologie de l'École, les deux autres caractères, qui ont passé dans toutes les formes de la science sacrée, appartiennent encore à la scolastique d'une manière spéciale, en tant qu'ils y sont présents dans leurs conditions les plus précises et les plus parfaites.

Si le lecteur veut prêter quelque attention aux faits, il suivra maintenant sans trop de peine le progrès de ces notes différentes dans la théologie du moyen âge et il se rendra facilement compte de l'état où celle-ci était parvenue à l'époque de Hugues de Saint-Victor; la science divine en effet accomplit une évolution presque régulière jusqu'au moment où elle reçut son achèvement.

Les premiers qui eurent à enseigner et à défendre la religion sous une forme savante se servirent surtout des paroles et des faits contenus dans les Écritures ; ils y ajoutèrent bientôt le témoignage des martyrs. Lorsque l'ère des persécutions fut terminée, que l'Église, libre dans les manifestations de son culte et son enseignement, put tenir ses assises, les décrets des conciles et la voix puissante de la Tradition fournirent un appui nouveau à la démonstration des dogmes chrétiens. On y joignit les textes des Pères, des grands docteurs qui durant les premiers siècles avaient instruit les fidèles ou combattu les hérétiques : c'était une arme invincible contre les Nestoriens, les Monothélites, tous ces novateurs qui se réclamaient hardiment de la Tradition. Telle fut la théologie dans

la période des Pères, c'est-à-dire pendant les cinq ou six premiers siècles. Si nous ajoutons que cette exposition ne portait que sur les questions de foi, que les théologiens de ces temps de grandes batailles ne s'occupaient guère de soulever les questions dogmatiques n'ayant pas un rapport direct avec le besoin des fidèles et le salut des âmes, nous aurons donné l'idée de cette première forme de l'enseignement scientifique de la religion et aussi de la théologie qu'on appelle théologie positive.

Toutefois, dès cette époque, cette méthode ne régna pas sans partage et tous les Pères ne s'en contentèrent pas. Les docteurs d'Alexandrie surent unir les explications philosophiques et les arguments de raison aux preuves d'autorité ; plus tard saint Grégoire de Nysse, dans sa réfutation d'Eunomius et d'Apollinaire, mit en usage toutes les ressources de la dialectique contre ces habiles sophistes. Saint Augustin, entre tous, employa merveilleusement tout ce que lui fournissait une science philosophique très profonde et très étendue pour établir le dogme catholique et détruire l'erreur des Donatistes, des Manichéens et des Pélagiens. Enfin saint Jean Damascène, dans l'exposition et la défense de la foi, fut non seulement un très grand théologien mais encore un métaphysicien de premier ordre.

Au moment de la renaissance des lettres en Occident, lorsqu'on voulut donner une place à l'enseignement des sciences sacrées, soit pour les nécessités de la défense religieuse contre les hérétiques de l'époque, soit pour l'instruction des jeunes clercs, on eut recours à la seule méthode d'autorité. Les travaux théologiques du IX[e] et du X[e] siècle sont ou bien des commentaires sur certains livres de l'Écriture à l'aide de passages empruntés à saint Augustin et à saint Grégoire le Grand, ou bien quelques dissertations détachées sur tel ou tel point de foi alors attaqué, comme le culte des images, le mystère de la Sainte Trinité, l'Eucharistie ou la prédestination, dans lesquelles les textes de l'Écriture et les expositions des Pères forment tout le fond de l'argumentation. Ainsi procède Alcuin dans son ouvrage *De fide sanctæ et individuæ Trinitatis*, qui n'est guère qu'une suite d'extraits de saint Augus-

tin ; tels sont aussi les commentaires de Raban, puis les traités d'Haimon d'Alberstadt de Paschase, Radbert et d'Heiric d'Auxerre. Il y a bien par ci par là quelques velléités d'introduire les subtilités de la dialectique dans les matières religieuses ; par exemple, on cherche à montrer le rapport que peuvent avoir les Catégories avec l'être divin (1) ; mais cela tient si peu de place dans la théologie du temps qu'à peine est-il besoin d'en parler. Jean Scot est le seul à cette époque qui ait voulu ouvrir une voie nouvelle à la science sacrée. Son livre *De la prédestination* a la prétention d'être une réfutation de Gothescalc et une exposition du dogme chrétien suivant les règles de la dialectique, la division, la définition, la démonstration et l'analyse ; mais cet essai théologique ne fut pas plus heureux que l'essai philosophique du *De divisione naturæ;* saint Prudence de Troyes, le diacre Florus et saint Remy de Lyon n'eurent pas de peine à faire reconnaître l'incapacité de Scot dans les matières de la foi en même temps que sa coupable témérité dans l'emploi des données rationnelles.

Gerbert pourtant ajoute lui aussi aux textes de l'Écriture, aux passages des Pères, grecs et latins par lesquels il établit le dogme de la présence réelle, dans son traité *De Corpore et Sanguine Domini,* certaines idées empruntées à l'arithmétique, à la géométrie et à la dialectique ; mais c'est bien une méthode toute personnelle qu'aucun docteur de l'époque ne songe à employer ; et lorsque Fulbert de Chartres, au commencement du XIe siècle, tente de ranimer l'étude de la science sacrée, il ne veut rien emprunter à la méthode déshonorée par Jean Scot. L'enseignement oral de Fulbert, dit Adelmanne de Liège, l'un de ses disciples (2), n'était autre chose qu'un exposé de doctrine appuyé sur l'autorité de la tradition ; il ne souffrait pas qu'on y apportât le mélange des disputes profanes et des raisonnements dialectiques, et ses principaux écrits sont des recueils de passages de l'Écriture sur la Trinité, l'Incarnation et l'Eucharistie.

(1) Alcuin. *Opera, De fide sanctæ et individuæ Trinitatis,* c. xv.
(2) *Epist. ad Berengarium.*

Ainsi, du VIIIe siècle jusque vers le milieu du XIe, on ne connaissait guère que la méthode positive dans la science sacrée, et c'était bien, du reste, la conséquence naturelle de l'état des études à cette époque. Avec le peu de développements pris par la philosophie on ne pouvait songer à traiter d'une manière utile le dogme et les vérités de la religion par d'autres moyens que l'autorité de l'Écriture et de la Tradition.

Les discussions qui eurent lieu dans la seconde partie du XIe siècle furent le point de départ d'un changement considérable dans la méthode théologique.

Lorsque Bérenger se mit à dogmatiser, il ne tenta pas de se poser en théologien, mais en dialecticien ; ce fut au nom de la dialectique qu'il parla de l'Eucharistie, se donnant comme disciple de Jean Scot et dédaignant ce qu'il appelait les puérilités de Paschase. Cette prétention contraignit son adversaire Lanfranc, l'un des premiers dialecticiens du temps, *maxime valentem in dialectica,* à le suivre sur ce terrain et à parler dialectique dans l'explication et la défense du dogme catholique.

Certainement Lanfranc ne le faisait pas par goût personnel ; volontiers il se fût contenté pour lui-même de la méthode des vieux théologiens. Il reproche à Bérenger de recourir à ces procédés dialectiques plutôt qu'à l'autorité ; il proteste que, pour lui, il n'aime pas à employer les règles de la dialectique dans les matières de religion, de peur de passer pour y faire plus de fond que sur la vérité même et l'autorité des saints Pères. Il prend donc cette voie, uniquement pour défendre la foi sur tous les terrains où elle était attaquée, et avec une défiance qui ne lui permettait pas d'élever cette manière à la hauteur d'une méthode. Mais dans le peu qu'il fit, il obtint un tel succès que les théologiens contemporains de ces débats durent observer avec admiration le parti qu'il avait tiré de la raison dans ces sphères mystérieuses. D'ailleurs, si Lanfranc témoignait ses craintes, il reconnaissait pourtant l'utilité que peut avoir ce mode d'enseignement dans certaines circonstances. « Je n'ignore pas, dit-il, que saint Augustin dans quelques-uns de ses écrits et particulièrement dans son livre *Sur la doctrine chrétienne* a fait un grand éloge

de la méthode opposée — celle qui excitait les défiances de Lanfranc — très utile à son avis pour corroborer les enseignements des Livres saints. En discutant contre Félicien, imbu de l'hérésie arienne, il l'enlace tellement dans le filet de sa dialectique que l'hérétique, ne pouvant se débarrasser de ce réseau de syllogismes, s'écrie tout haut : Vous me combattez avec la subtilité d'Aristote et votre argumentation emporte mes objections à la manière d'un torrent » (1). Ainsi, malgré ses sentiments personnels, Lanfranc prit une méthode, nouvelle pour l'époque dans la défense des vérités religieuses, et ce fut vraisemblablement à son école qu'Anselme d'Aoste trouva l'idée féconde d'une application générale de la raison et de la philosophie aux choses de l'ordre surnaturel.

Saint Anselme est effectivement le premier parmi les docteurs scolastiques qui ait cherché dans ce caractère une méthode régulière d'exposition théologique. Soit dans son enseignement oral, soit dans les livres qu'il nous a laissés, il s'est efforcé de donner l'explication du dogme. A ses yeux il ne suffit pas de connaître le fait, l'existence de la vérité dogmatique, il faut encore en avoir l'intelligence.

Une telle recherche dirigée par l'orgueil, c'est le rationalisme ; alors on dit avec Bérenger que sans doute il est permis de se servir des autorités sacrées quand il y a lieu, mais qu'il est infiniment supérieur d'employer la raison pour découvrir la vérité (2). Tout autre était le sentiment de saint Anselme. Il fallait, suivant lui, partir de la foi établie par les seuls moyens qui en apportent la certitude, c'est-à-dire l'Écriture et la Tradition, puis chercher à faire la lumière sur ces hautes vérités par la raison, à les développer, à en montrer l'harmonie avec les vérités naturelles. « Souvent, dit-il, j'ai été prié, soit par lettres soit verbalement, d'écrire les raisonnements donnés à mes auditeurs sur certaines questions de notre foi. Mes disciples en effet prétendent que cela leur plaît et les satisfait, et ils me le demandent non pour arriver par

(1) Lanfranc, *Op., Lib. de Corp. et Sanguine Domini*, c. VII.
(2) Bereng., *Op. De sacra cœna*.

la raison à la foi, mais pour se délecter dans l'intelligence et la contemplation des choses qu'ils croient, et afin d'être autant que possible prêts à donner satisfaction à tous ceux qui demandent raison de notre croyance » (1). Telle est la pensée que le saint docteur avait déjà exprimée dans ses premiers ouvrages (2), au début du *Monologium*, et qu'il résumait dans la célèbre formule mise en tête du *Proslogium*, *Fides quærens intellectum*. Et c'est d'après cette méthode qu'ont été composés la plupart de ses traités théologiques. Saint Anselme ne fait guère usage de la sainte Écriture ou de l'autorité des Pères ; il établit, dans la mesure du possible, au moyen du raisonnement, les vérités enseignées par la Tradition ou l'Écriture ; mais, qu'on ne s'y méprenne pas, pour lui la raison est subordonnée à la foi, elle ne peut comprendre toute chose et elle doit croire même lorsqu'elle ne comprend pas. « Si la sainte Écriture, dit-il au livre *De concordia præscientiæ et prædestinationis*, contredit ces réponses, vous parussent-elles de tout point inattaquables, c'est un signe qu'elles sont fausses » (3) ; et dans son traité contre Roscelin : « Le chrétien ne saurait contester ce qui est enseigné par l'Église catholique ; mais en tenant fermement cette foi, en l'aimant, en y conformant sa vie, il peut chercher humblement quelle en est la raison. S'il peut comprendre, qu'il rende grâces à Dieu ; s'il ne comprend pas, qu'il sache se soumettre » (4).

Cette méthode, formulée, mise en pratique par saint Anselme, eut-elle tout d'abord un plein succès auprès des théologiens ? Nous ne saurions l'affirmer. La méthode d'autorité garda longtemps encore des défenseurs parmi eux. Du reste le saint docteur, en soumettant à la critique de son vieux maître Lanfranc le *Monologium*, le monument le plus parfait de la théologie nouvelle, semble bien prévoir les oppositions, et on voit aussi, à la manière dont Lanfranc accueille cet écrit, à ses longues hésitations, que le grand archevêque trouvait

(1) *Cur Deus homo*, cap. I.
(2) *De casu diaboli*, c. V et XV ; *De lib. arbit.*, c. III.
(3) *Quæstio* III, c. VI.
(4) *De fide Trinitatis*, c. II.

hardie, dangereuse peut-être, la voie où s'engageait son illustre disciple (1). Dans certains milieux on disait ouvertement que c'était traiter les vérités révélées d'une manière indigne d'elles que de les exposer comme des thèses de dialectique ; on savait la raison très ambitieuse, on craignait qu'après avoir reçu une part dans ces matières elle ne cherchât bientôt à les gouverner en maîtresse ; et le souvenir de Scot Erigène, tout récemment de Bérenger, semblait donner un fondement sérieux à ces propos. Parmi les contemporains d'Anselme et dans la génération qui suivit immédiatement, des hommes très remarquables prirent parti pour la méthode des anciens. Guibert de Nogent s'élève hautement contre ces présomptueux qui traitaient dans leurs disputes des points de notre foi comme ils faisaient pour les nouvelles questions de philosophie ; un peu plus tard, Guillaume de Saint-Thierry parle sans ménagement de ces maîtres téméraires qui osent raisonner des choses divines comme on raisonne sur la dialectique ; saint Bernard lui non plus n'hésite pas à publier son attachement pour ce système qui ne veut d'autres moyens dans la démonstration des vérités religieuses que l'Écriture et l'enseignement des Pères.

Malheureusement, des événements contemporains semblèrent leur donner raison et légitimer toutes leurs défiances. A côté de cet emploi mesuré de la philosophie dans les choses de la foi, quelques auteurs avaient repris plus ou moins ouvertement le chemin tracé par le rationalisme, Roscelin d'abord, puis un docteur dont le nom était alors sur toutes les lèvres, Abélard. Celui-ci portait dans l'étude de la théologie l'ardeur inconsidérée, le goût des innovations, qu'il avait montrés dans la dialectique et la philosophie. Déjà, au commencement de son premier ouvrage théologique, la célèbre *Introductio* (2), il avait abordé l'explication et la démonstration du dogme comme un champ de discussion où l'exposé et la re-

(1) *Epist. Ansel.* I, 63, 65, 68 ; IV, 102. Cf. *Histoire de St Anselme* par le P. Ragey, t. I, c. XXXIV.

(2) Les paroles du prologue sont si formelles que nous ne saurions abandonner la thèse des auteurs de l'Histoire littéraire et de M. Cousin qui regardent l'*Introductio ad theologiam* comme le premier essai théologique d'Abélard. « Cum a nobis plurima de philosophicis studiis et sæcularium litterarum scriptis studiosi legissent (sholares nos-

cherche de la vérité importait moins que l'énoncé des hypothèses plus ou moins brillantes enfantées par son génie pour donner l'intelligence des mystères : « Je ne m'engage point, disait-il, à représenter ici l'exacte vérité, mon dessein est seulement de suivre l'intention de ceux à qui j'obéis en exposant avec sincérité mes propres sentiments » (1). Et il justifiait bien les craintes inspirées par un tel début, lorsqu'il prétendait que la foi doit être dirigée par la lumière naturelle, que c'est chose inutile de professer ce qu'on ne peut expliquer et d'enseigner une doctrine qu'on n'est pas en état de rendre sensible aux auditeurs ; ou encore lorsqu'il disait qu'une vérité ne doit point être crue parce que Dieu l'a dite mais parce qu'on est convaincu de sa réalité (2). En tout cela il n'était plus question de prendre la foi comme principe, de chercher à éclairer ce que la foi établit, mais il fallait donner une forme entièrement rationnelle à ces hautes vérités qui sont le fond de l'enseignement chrétien et les livrer aux investigations de la raison humaine de la même manière que les vérités philosophiques.

Du reste on vit bientôt les résultats produits par cette méthode dans les parties les plus importantes du dogme, le mystère de la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, la grâce, le péché originel, les sacrements ; et l'Église fut obligée d'intervenir pour condamner ces écarts, soit au concile de Soissons (1121) soit au concile de Sens en 1140.

tri), et eis admodum lecta placuissent, visum illis est ut multo facilius divinæ paginæ intelligentiam nostrum penetraret ingenium quam philosophicæ abyssi puteos, ut aiunt, exhausisset. Addebant etiam nec me aliter philosophiæ cursum consummare, nisi ejus studium ad Deum terminarem...... Unanimiter postulant ne talentum mihi a Domino commissum multiplicare differam. Addunt etiam nostræ jam ætati ac professioni convenire ut sicut mores et habitum ita commutem studium et humanis divina præferam volumina, qui ad Deum sæculo relicto totum me jam transferre proposui. « N'y a-t-il pas là une indication bien claire que le travail ainsi présenté est le résultat d'une nouvelle étude, la première réponse d'Abélard à la demande de ses disciples ? Sans nous prononcer sur l'authenticité de l'opuscule intitulé *Tractatus de unitate et trinitate divina* que vient de publier M. Remy Stolzle, sans affirmer que l'*Introductio* ait été l'ouvrage condamné par le concile de Soissons en 1121, nous ne pouvons guère voir dans le *De unitate et trinitate* qu'une expression plus complète de la pensée d'Abélard sur la doctrine de la Trinité.

(1) *Introductio ad theologiam. Prologus.*

(2) *Ibid.*, l. II, c. 1050-1051.

Malgré cela, plusieurs maîtres suivirent la voie moyenne tracée si brillamment par le prieur du Bec ; au premier rang se trouvaient les nombreux élèves d'Anselme qui peu à peu firent pénétrer ces idées dans les différentes écoles qu'ils dirigeaient. Puis cette méthode venait à son heure, elle répondait à un besoin des âmes, dans ce temps où les esprits attachés aux discussions et aux recherches philosophiques sentaient plus que jamais le désir de connaître la raison des choses ; sous l'influence de ce sentiment, Guillaume de Champeaux abordait à Saint-Victor la philosophie du dogme, Anselme de Laon donnait à l'étude de l'Écriture un appareil plus scientifique, et tous ces professeurs de dialectique devenus théologiens, Albéric, Gilbert, Robert Pullus, gardaient dans leur enseignement le souvenir, les habitudes de leur première profession. Elle ne pourrait donc manquer de s'imposer et de prendre, d'une façon définitive, possession des écoles lorsqu'on viendrait montrer avec clarté que d'après elle la raison est seulement un auxiliaire de l'autorité et que les doctrines exposées par ses défenseurs sont le développement de la théologie des Pères.

L'emploi de cette méthode et les nécessités imposées par les conditions de l'enseignement au moyen âge apportèrent bientôt d'autres modifications à la théologie. De même que les Pères n'écrivaient guère pour satisfaire à des besoins purement scientifiques mais seulement d'après les exigences de la défense religieuse, de même les premiers théologiens de la scolastique ne composèrent sur le dogme et la morale que les traités utiles soit à la réfutation des hérétiques ou des novateurs soit à l'affermissement de la foi dans les âmes, et l'enseignement oral consistait dans le commentaire de la Bible. Ainsi Raban, traitant de l'étude des sciences divines dans son troisième livre *De institutione clericorum*, ne paraît pas supposer qu'on puisse entendre par là autre chose que l'interprétation des Écritures. Il n'y avait donc pas de leçons spéciales sur les dogmes et les préceptes, on en traitait en passant, quand la suite du texte y avait amené le professeur.

Vers la fin du XI[e] siècle, on sépara de l'enseignement des Écritures les leçons sur le dogme et morale, et on jeta ainsi

les bases de la théologie considérée comme une partie spéciale de la science sacrée. Saint Anselme est encore le premier qui pour les seules nécessités de l'enseignement scientifique ait donné des traités particuliers, tels que ses opuscules *De veritate*, *De casu diaboli*, *Cur Deus homo*, etc. Il fut bientôt imité par les maîtres. Outre les commentaires sur les principaux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, la littérature théologique se forma de traités nombreux sur les questions alors agitées, et les professeurs, cessant de prendre comme matière obligatoire de leur enseignement le texte des saints Livres, s'attachèrent à l'exposition d'un sujet, d'un dogme, suivant tous les moyens fournis alors à la science des vérités religieuses. Et pourtant cet usage ne s'établit pas universellement dans les écoles du commencement du XIIe siècle ; les auteurs de cette époque nous disent qu'Anselme de Laon ne faisait autre chose dans ses brillantes leçons qu'interpréter l'Écriture, et nous savons que lorsqu'Abélard voulut enseigner la théologie, il prit comme sujet le commentaire du prophète Ezéchiel.

Après cela, on pense bien que cette analyse des dogmes et de la morale chrétienne dut fatalement amener des questions nouvelles, multipliées encore par les exigences d'une raison et d'une philosophie subtiles ; puis l'habitude des discussions et des leçons didactiques établit forcément aussi toute la rigueur de la méthode dialectique dans l'étude de la théologie.

Pendant quelque temps on n'eut sur la doctrine que des traités détachés, mais cette mise en relief des différents dogmes ne pouvait manquer d'être généralisée, et le moment n'allait pas tarder où, après avoir fait passer les lumières de la raison sur toutes les parties de l'enseignement révélé, on sentirait le besoin de donner la synthèse de toutes ces questions c'est-à-dire de réunir dans un tout organisé ces problèmes et ces traités. Le besoin de classification et d'organisation qui s'était traduit, dans l'enseignement du droit ecclésiastique, par le *Décret* de Burckard de Worms et la *Panormie* d'Yves de Chartres ne pouvait manquer d'avoir un contrecoup en théologie. La conscience de cette nécessité apparaît,

du reste, dans les demandes faites par les étudiants d'un texte complet qui leur mît sous les yeux l'ensemble des questions dogmatiques et morales et leur facilitât le travail et l'acquisition de la science (1).

N'y avait-il pas eu dans le passé de ces synthèses théologiques? Saint Augustin avait donné l'exemple dans la dernière partie de son ouvrage *De civitate Dei ;* saint Isidore de Séville, l'un des docteurs les plus admirés du moyen âge, avait composé sur ce plan le traité *De summo bono* qui sans doute se trouvait alors dans toutes les bibliothèques. Peu après saint Isidore, un autre évêque d'Espagne, Taion de Saragosse, avait réuni en cinq livres toute la doctrine de saint Grégoire le Grand complétée par des extraits de saint Augustin. Enfin Jean de Damas était l'auteur d'une sorte de somme théologique qui occupait une grande place dans les écoles de l'Église d'Orient. Les quatre livres *De Fide orthodoxa*, renfermant une théologie complète, ordonnée didactiquement, auraient même certainement pu servir de modèle aux scolastiques du commencement du XIIe siècle ; malheureusement cet ouvrage n'était alors connu que de nom en Occident ; s'il se trouvait dans quelque bibliothèque, il y était dans la langue originale, la première traduction latine n'ayant été publiée que vers 1150.

Faut-il parler des essais dans ce genre tentés par les premiers scolastiques ? On possédait une ébauche de synthèse théologique soit dans le traité *De Universo* soit dans le *De institutione clericorum* de Raban ; mais l'un et l'autre étaient vraiment trop élémentaires pour avoir une utilité sérieuse dans les études du XIIe siècle.

Nous ne voulons rien dire non plus du *Tractatus theologicus* inséré par D. Beaugendre dans les œuvres d'Hildebert comme le premier et le modèle de tous les corps de théologie parus au moyen âge. Le *Tractatus* serait bien en effet le plus ancien traité complet de théologie scolastique s'il eût été vraiment composé par Hildebert, mais c'est une méprise évidente de l'éditeur qui l'a fait attribuer à l'illustre évêque

(1) Cf. Abelardi, *Op. Introd. ad theol.*, *Prolog.*, c. 979, Ed. Migne... *Op.* Hugonis a S. Victore, t. II. *De Sacramentis christianæ fidei*, *Præfatiuncula.*

du Mans, puisque le *Tractatus* n'est autre que la *Summa Sententiarum*, connue et publiée bien longtemps avant la découverte du *Tractatus* par Beaugendre, sans qu'aucun copiste, aucun éditeur, ait jamais songé qu'Hildebert en fût l'auteur (1).

Les premiers travaux dignes de remarque qui parurent à l'époque de la rénovation théologique furent les extraits d'Anselme de Laon, *Flores Sententiarum ac quæstionum Magistri Anselmi*, que Sanderus a trouvés parmi les manuscrits de la bibliothèque de Saint-Amand. Guillaume de Champeaux composa lui aussi des *Fragments* et des *Sentences*, les premiers dogmatiques et les secondes plutôt morales. L'ouvrage d'Anselme et celui de Guillaume ont quelque valeur comme indication de la tendance qui se manifestait dans l'enseignement de la théologie et comme sources où les théologiens qui suivirent purent aller puiser, mais ce ne sont encore guère, comme leurs titres l'indiquent, que des morceaux détachés, nous n'y trouvons pas le corps de la doctrine. Il y a un progrès réel à ce point de vue dans l'*Elucidarium* composé par Honorius d'Autun vers l'année 1115; toutefois ce livre était loin de répondre d'une façon satisfaisante au besoin des temps, c'était un résumé, une sorte de catéchisme plutôt qu'un ouvrage de théologie.

Le premier qui ait eu la pensée d'exécuter un travail d'ensemble, une œuvre scientifique conçue d'après une méthode nouvelle, ce fut encore Abélard, qui s'en explique ouvertement dans le prologue de l'*Introductio ad theologiam :* « *Scholarium nostrorum petitioni, prout possumus, satisfacientes, aliquam sacræ eruditionis summam . . . conscripsimus* (2). Si Abélard exécuta convenablement son projet, c'est ce que nous verrons bientôt; mais quoi qu'il en ait été de ses propres succès, cette pensée d'une organisation complète de la théologie fut conservée, et la logique même des événements dut bientôt en amener la réalisation.

Tous ceux qui ont quelque idée de l'histoire de la théolo-

(1) Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, Décembre 1891, p. 514. — Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 71. Paris 1886.

(2) Abailard. *Op.* c. 979. *Patr. lat.* t. CLXXVIII. Ed. Migne.

gie au moyen âge savent que le XIIe siècle en effet fut l'époque des premiers sommistes. Abélard à lui seul n'a pas composé moins de trois traités sur l'ensemble de la science sacrée : l'*Introductio*, la *Theologia christiana* et le *Sic et Non* qui doit être confondu avec ce *Liber Sententiarum* que lui attribue saint Bernard (1) et qu'Abélard prétend n'avoir jamais écrit. Robert Pullus publie une somme des Sentences, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers et d'autres composent eux aussi des ouvrages où se trouve mis en pratique ce projet d'une organisation générale de la théologie sous la forme savante qu'elle avait prise à partir du milieu du XIe siècle.

Hugues de Saint-Victor parut au moment où toutes ces idées étaient en fermentation dans les esprits et il acquit promptement un rôle éminent soit dans l'expansion de la théologie soit dans l'établissement de la scolastique. Son œuvre est considérable et on trouve dans ses travaux des spécimens de toutes les formes de l'enseignement théologique à son époque, mais il a surtout été un théologien scolastique au meilleur sens du mot. Il a laissé de nombreux commentaires sur l'Écriture, où apparaît une explication judicieuse soit pour la partie historique, soit dans la partie prophétique soit dans la morale ; c'est par cette première catégorie d'écrits que notre Victorin se rattache au passé ; mais en homme méthodique, en vrai scolastique qu'il est, il fait précéder ces travaux de véritables traités prépararatoires qui servent de préface soit à l'enseignement de la théologie soit à l'interprétation de l'Écriture.

En second lieu Hugues a composé des traités détachés de théologie didactique ; parmi ces opuscules quelques-uns ont une très grande valeur et nous les analyserons soigneusement quand nous y serons appelés par notre sujet ; mais il nous a laissé aussi des ouvrages complets, de vraies sommes de théologie, sur les différentes parties du dogme et de la morale, et c'est par ces derniers écrits principalement qu'il eut un rôle considérable dans l'histoire de la théologie scolastique.

Le premier de tous ces traités, intitulé *De Sacramentis le-*

(1) *Legite et alium, quem dicunt Sententiarum ejus* S. Bernardi *Epist.* 188, *Patrolog.* t. CLXXXII. Ed. Migne.

gis naturalis vel scriptæ, est un dialogue entre le Maître et le Disciple sur la création du monde, l'état du premier homme, la nature du péché, son remède, la différence des trois états du genre humain, les sacrements appropriés à chacun de ces états, la nécessité de la foi dans tous les âges du monde, son insuffisance pour le salut. Sans doute l'auteur apporte dans toutes ces thèses une doctrine profonde, des explications empruntées à une métaphysique très élevée; cependant on ne saurait considérer cet opuscule comme un véritable cours de théologie, c'est tout au plus un abrégé.

Le grand ouvrage de théologie publié par Hugues de Saint-Victor est intitulé *De Sacramentis christianæ fidei* ; c'est même le travail le plus étendu qui soit sorti de sa plume. Pour connaître la place qu'on doit lui donner dans l'œuvre du Victorin, il suffit d'en lire les prologues ; le but que se proposait l'auteur en le composant y est clairement expliqué.

Afin de satisfaire à la demande de quelques personnes, Hugues a voulu réunir en un seul traité ses écrits antérieurs (1), et il a fait de ce travail une œuvre plus soignée où on trouvera l'expression de sa pensée plus parfaitement que dans les opuscules publiés auparavant. « En plaçant dans le texte de cet ouvrage des parties déjà connues, comme j'ai dû y changer quelque chose, soit en complétant soit en retranchant, j'avertis le lecteur afin qu'il ne soit pas surpris des différences et qu'il en connaisse la vraie cause : et s'il trouve quelque point à corriger, qu'il s'en réfère au texte de ce livre » (2).

Ces paroles nous éclairent non seulement sur l'importance du *De Sacramentis christianæ fidei* parmi les œuvres de Hugues, mais encore sur le temps où cet écrit fut publié. Hugues avait déjà fait ses preuves dans l'enseignement de la théologie, puisqu'on vient lui demander un travail de longue

(1) Librum de Sacramentis Christianæ fidei studio quorumdam scribere compulsus sum ; in quo nonnulla quæ antea sparsim dictaveram... inserui. *Op. Cit. Præfat.*

(2) Quia, postmodum cum eadem hujus operis textui insererem, quædam in ipsis mutare, quædam vero adjicere vel detrahere ratio postulabat ; lectorem admonitum esse volo, ut sicubi ea extra operis hujus seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et si quid forte in eis emendandum fuerit, ad hujus operis formam componat. *Ibid.*

haleine, un traité complet sur les matières qu'il avait enseignées ; par là même on ne saurait fixer la date de cet ouvrage avant 1133, époque où son talent et sa renommée le firent désigner à la succession du bienheureux Thomas dans la charge de directeur de l'école de Saint-Victor. De plus nous apprenons que ce traité fut le premier ouvrage complet composé par lui sur les matières théologiques ; car il déclare positivement que les opuscules transcrits précédemment n'étaient que des morceaux détachés, *nonnulla quæ antea sparsim dictaveram*, des travaux auxquels il n'avait pas mis la dernière main, *cum hæc eadem prius negligentius dictassem*, des dissertations transcrites sans idée d'un travail d'ensemble, *cum hæc eadem prius negligentius dictassem*, (*utpote nondum adhuc futuri operis propositum habens*) *passim transcribenda proposui*. Ces passages de la préface ne permettent donc pas d'admettre avec l'*Histoire littéraire* et D. Ceillier, que Hugues eût déjà publié la *Summa Sententiarum* dont nous reparlerons plus bas. Non seulement l'auteur ne la désigne pas ici, et pourtant, si elle eût existé, les circonstances exigeaient cette indication, mais il exclut formellement de ses compositions antérieures au traité *De Sacramentis christianæ fidei* tout ouvrage complet et soigné sur la théologie. Dans une préface assez longue placée en tête du premier livre, Hugues nous apprend que, d'après son intention, la lecture du traité *Des Sacrements* doit être précédée d'un abrégé de l'histoire universelle qu'il avait dicté pour servir de première partie, — vraisemblablement l'ouvrage intitulé *Excerptionum liber primus* — et les *Sacrements* sont comme une introduction aux allégories de l'Écriture qu'il veut expliquer dans la seconde partie de ses travaux sur la science sacrée (1).

Le traité lui-même est divisé en deux livres dont le premier ne renferme pas moins de douze parties subdivisées en chapitres nombreux, et le second contient dix-huit parties

(1) N'y a-t-il pas dans cette succession de travaux indiqués par le Victorin — la lecture élementaire des saints Livres, l'explication du dogme et de la morale, puis l'étude théologique de l'Écriture — l'ordre exact qui sera plus tard adopté dans l'enseignement de la science sacrée ? Voir l'article du P. Denifle dans la *Revue thomiste*, mai 1894.

également partagées en de nombreuses subdivisions. L'auteur explique dans la première partie la création et la constitution du monde ; la fin pour laquelle l'homme et toutes les créatures intelligentes ont été produits forme la matière de la seconde ; toute la troisième est consacrée à l'étude du mystère de la Trinité ; la volonté de Dieu et ses signes sont le sujet de la quatrième ; la cinquième s'occupe des anges, la sixième concerne l'état de l'homme avant le péché, la septième traite de la chute et de ses suites ; dans la huitième il est question du rétablissement de l'homme tombé et de l'usage des sacrements. L'auteur revient à la thèse des sacrements en général dans la neuvième partie où dès le commencement il se propose d'en examiner la nature et le but. De même l'explication de la foi est reprise dans la dixième ; dans la onzième on trouve l'étude des sacrements en particulier, c'est-à-dire d'abord les sacrements de la loi naturelle, puis à la partie douzième les sacrements de la loi écrite.

Le second livre commence par un prologue suivi du sommaire général de chaque partie et des sommaires particuliers de chacun des chapitres.

Le sujet traité dans la première partie est l'Incarnation du Verbe ; la grâce et l'Église occupent la seconde ; tous les ordres de la hiérarchie ecclésiastique, leurs fonctions, leurs degrés, le temps des ordinations, l'âge, les titres et les qualités des ordinands forment l'objet de la troisième ; la quatrième n'est qu'une explication mystique des ornements sacrés ; la cinquième traite de la dédicace des églises, et cette thèse est placée au commencement de l'étude des sacrements de la loi nouvelle, parce que, dit l'auteur, c'est dans l'église que se célèbrent tous les sacrements. La sixième, la septième et la huitième se rapportent au baptême, à la confirmation et à l'Eucharistie ; ensuite au lieu de poursuivre l'étude des grands sacrements dans la neuvième partie, Hugues s'arrête à ce qu'il appelle les petits sacrements, c'est-à-dire certaines cérémonies pieuses établies par l'Église. Dans la dixième il traite de la simonie, puis il revient aux grands sacrements et principalement au mariage dans la onzième ; la douzième sur les vœux est un ouvrage à part que l'auteur avait composé à la

prière d'un de ses amis. Le traité des vertus et des vices forme la treizième partie ; la quatorzième est sur le sacrement de pénitence et le pouvoir d'absoudre, et la quinzième sur l'Extrême Onction. La seizième est intitulée *Des mourants ou de la fin de l'homme;* c'est plutôt sous le titre *De l'état des âmes après la mort* qu'elle aurait dû être inscrite. La dix-septième porte sur le dernier avènement de Jésus-Christ et la résurrection des morts ; enfin la dix-huitième est entièrement consacrée à l'état du siècle futur. Tel est en substance ce grand ouvrage dont la matière, on le voit, est beaucoup plus étendue que le titre ne l'annonce ; ce n'est pas seulement un traité des sacrements de la foi chrétienne au sens étroit du mot, c'est un exposé scientifique de tout ce qui touche aux *choses saintes* de la religion.

Maintenant si nous voulons assigner à ce traité la place qui lui convient dans l'histoire de la scolastique, nous devons le mettre, par ordre de temps, au premier rang des sommes de théologie. Abélard, avons-nous dit, avait eu le premier l'idée de composer un travail d'ensemble sur la doctrine chrétienne ; mais le traité qu'il écrivit tout d'abord l'*Introductio ad theologiam*, comprend seulement l'étude de Dieu dans son existence, de la Trinité et des moyens par lesquels on arrive à la connaître. Depuis la date où fut publiée l'*Introductio* (1118) jusqu'à l'année où parut le *De Sacramentis*, on ne doit placer aucun des traités complets d'Abélard. Composés dans les loisirs que lui laissait sa retraite à Saint-Gildas, ils ne furent guère dans le public avant l'année 1139, comme l'atteste une lettre de Guillaume de Saint-Thierry (1) ; or si l'on se souvient que Hugues de Saint-Victor mourut au commencement de 1141, et qu'après le *De Sacramentis* il écrivit plusieurs grands ouvrages, on ne saurait placer la publication du *De Sacramentis* plus tard que 1134 ou 1135. Ce fut également après cette époque que Robert Pullus publia ses huit livres des Sentences, car il n'enseigna dans les écoles de Paris qu'après 1136 et son traité du reste contient des emprunts manifestes à l'ouvrage de Hugues, le passage sur la science du Christ en est

(1) S. Bernardi *Op.*, *Epistola* 326, *Patrol.* Ed. Migne.

une preuve. Ainsi le traité *De Sacramentis christianæ fidei* fut bien le premier ouvrage complet de théologie connu dans les écoles, et cela déjà peut nous faire comprendre la part qu'il eut dans le progrès des études et son succès auprès des étudiants, mais ne nous livre pas cependant tout le secret de son influence.

La méthode de saint Anselme, nous l'avons dit, avait trouvé avec de sincères admirateurs des contradicteurs sérieux auxquels les écrits d'Abélard étaient pour ainsi dire venus donner raison. Les admirateurs eux-mêmes se demandaient si la tentative avait de l'avenir ; une pareille méthode n'était-elle point, comme l'avait pensé Lanfranc, à l'usage exclusif de ces génies supérieurs qui n'apparaissent qu'isolément dans l'histoire? La cause de la théologie scolastique n'était donc pas gagnée complètement ; on avait besoin d'affermir la confiance des amis, il fallait faire taire les adversaires, en montrant que les excès ne doivent pas être confondus avec une pratique saine et judicieuse. Puis comment faire admettre la possibilité d'une application convenable de la méthode nouvelle à l'ensemble des matières théologiques? c'était là encore une œuvre ardue, une épreuve périlleuse. Celui qui pratiquement saurait prouver l'inanité de toutes ces craintes et la faiblesse des objections joindrait à l'honneur de construire l'édifice de la théologie scolastique l'avantage de lui gagner l'opinion. Mais pour cela il fallait un homme dont l'enseignement sage et profond inspirât la confiance, un théologien qui s'expliquât avec netteté sur la supériorité de la révélation et la subordination de la raison à la foi, un dialecticien qui voulût bien laisser de côté dans son exposition théologique tout ce qui sent trop l'appareil didactique, ce formalisme étroit dont abusaient les écoles de philosophie, et dégager la théologie des questions trop subtiles et trop indiscrètes. Or Hugues était l'homme qui convenait à ce travail et le *De Sacramentis christianæ fidei* possédait toutes les conditions exigées pour le succès de la méthode scolastique.

Le caractère général de ce traité c'est en effet qu'il appartient entièrement à la méthode de saint Anselme, on y trouve l'application du procédé rationnel à toutes les matières

théologiques, mais c'est toujours et en tout la raison au service de la foi, *Fides quærens intellectum ;* en outre le *De Sacramentis* est un ouvrage complet, savamment organisé, qui mettait la science du dogme et de la morale à la portée de tous les étudiants. On n'y trouvait pas de ces recherches curieuses contre lesquelles Guibert de Nogent et d'autres avaient protesté plusieurs fois comme étant nuisibles aux parties vraiment importantes de la théologie. « Pour nous, disait l'auteur, nous croyons inutile et infructueux d'exposer des opinions si nombreuses ; nous pensons qu'il suffit de proposer ce que l'on doit tenir et affirmer. On ne saurait approuver l'esprit qui s'attache aux questions difficiles avec opiniâtreté, il vaut mieux en effet s'appliquer à bien discerner ce que l'on doit apprendre. C'est de la sottise de vouloir connaître ce qui nous surpasse et d'ignorer ce qu'il faut savoir. Efforçons-nous donc de bien connaître ce que demande une foi éclairée, mais cessons de rechercher ce qui satisfait seulement la curiosité » (1). Et pour mieux entrer dans le courant d'idées qui paraissait alors en faveur, Hugues présente cet exposé didactique de la doctrine chrétienne comme une préparation à la connaissance de l'Écriture, *Hoc sane ad secundam eruditionem quæ in allegoria est introducendis præparavi . . . . ne per varia Scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperentur* (2).

Par des principes semblables et une méthode si sage, Hugues devait infailliblement faire admettre la légitimité et la grande utilité de l'explication rationnelle et de la forme scientifique dans la théologie ; il n'y avait pas jusqu'à ce parfum d'Augustinianisme dans le langage qui ne vînt apporter une autorité nouvelle à son travail. C'est pourquoi il appartenait au traité *De Sacramentis* d'avoir une sérieuse, une profonde influence sur les destinées de la théologie dans les écoles. Et ce qui prouve bien, avec la haute idée qu'on avait du génie de Hugues de Saint-Victor, *cet autre Augustin*, la réalité de son action sur les esprits, c'est d'abord la multiplicité des copies du *De Sacramentis* répandues partout durant

(1) *De Sacramentis*, l. I, p. VI, c. III.
(2) *Ibid.*, lib. I, Prologus.

le XII[e] siècle, puis l'attitude des contemporains et de leurs successeurs immédiats engagés dans cette lutte du vieux système contre le nouveau.

Hugues s'était posé en défenseur modéré mais ferme pourtant de la méthode scolastique, c'est pourquoi saint Thomas d'Aquin le revendique pour l'un des maîtres de la théologie des écoles, saint Bonaventure le met au premier rang de ceux qui ont enseigné cette science, et souvent le docteur séraphique s'attache à Hugues préférablement aux autres, plutôt qu'à Pierre Lombard lui-même, et cependant notre Victorin n'est pris à partie par aucun de ceux qui attaquèrent si vivement pendant le XII[e] siècle le prétendu rationalisme en théologie. Gauthier de Mortagne, ce surveillant sévère de l'orthodoxie des théologiens, est en correspondance avec Hugues ; il discute avec lui une thèse spéciale, mais il ne dit pas une parole qui puisse être interprétée comme un reproche contre sa méthode. Saint Bernard au milieu de ses occupations de tout genre donne affectueusement des consultations au théologien de Saint-Victor. Les sophistes qui professaient l'inutilité du savoir, soit en matière profane soit en chose sacrée, osaient à peine s'attaquer à lui (1) ; et enfin lorsque, vers la fin du siècle, un adversaire acharné de la méthode nouvelle lança ce fameux pamphlet qui dénonçait à l'indignation des *vrais théologiens* ceux qui dirigeaient le mouvement dans les écoles et qu'il nommait suivant le langage imagé du temps, les quatre labyrinthes de la Gaule, il s'attaqua à Abélard, à Gilbert, à Pierre Lombard, et à Pierre de Poitiers, mais il ne dit rien de notre sage Victorin. On peut même juger par ses paroles que la cause de la théologie scolastique comme la comprend Hugues, comme la comprenait saint Anselme, est entièrement gagnée ; car ce que réprouve Gauthier de Saint-Victor, ce n'est pas le fond même de la méthode, c'est l'exagération, cette prétention d'expliquer par la raison les choses inaccessibles à l'esprit humain, ou de mêler aux matières sérieuses

(1) Sententias carpebat (Cornificius) omnium . . . . . Impudenter offuscare nititur splendidissima lumina Galliarum, Lauduni gloriam, fratres theologos Anselmum et Radulfum. Willelmus de Campellis errasse convincitur scriptis propriis, *vix parcitur magistro Hugoni de Sancto Victore*. Joan. Sarisberiensis *Metalogicus*, L. I, c. v.

une foule de questions inutiles qui déshonorent la théologie (1).

Le *De Sacramentis*, en présentant la théologie tout entière d'après la méthode scolastique mais sous une forme modérée et très sage, en la plaçant sous le patronage d'un maître vénéré, eut donc ce résultat inappréciable, de détruire auprès des esprits judicieux l'impression fâcheuse produite par les témérités d'Abélard et de faire reconnaître dans les écoles les droits et les avantages de la science nouvelle.

Cependant il y avait autre chose à faire encore pour une conquête définitive de l'opinion. Longtemps on avait appuyé l'enseignement théologique sur les sentences des Pères et les doctrines traditionnelles des écrivains ecclésiastiques, et précisément on accusait la scolastique de suivre une route différente et de s'occuper de questions auxquelles les Pères étaient complètement étrangers. Le traité *De Sacramentis*, qui laissait presque entièrement de côté l'argument patristique, n'était pas de nature à montrer comment les doctrines de la théologie nouvelle ne différaient pas de l'enseignement des Pères, comment ces mêmes questions avaient de tout temps sollicité l'attention des docteurs de l'Église.

Ce fut en cela, dit-on, que consista le rôle de Pierre Lombard et c'est pourquoi on lui attribue communément l'honneur d'avoir établi définitivement la théologie scolastique dans les écoles du moyen âge. Nous devons à la vérité historique de déclarer que si Pierre Lombard, par des développements dus à son travail personnel et par les conditions de son enseignement, a conquis une des premières places parmi les fondateurs de la scolastique, ce n'est pas à lui pourtant qu'appartient le mérite principal de son œuvre ; il a cueilli des lauriers qui reviennent plus légitimement à son maître Hugues de Saint-Victor. Voilà ce que nous voudrions prouver en quelques pages afin de donner un relief convenable à la gloire de l'illustre Victorin.

(1) Multas quæstiones ridiculas tractare aggressi sunt, serias vero et necessarias multis ambagibus, distinctionibus, argumentis in speciem probabilioribus implicarunt. Gualteri de S. Victore. *Op.*, *Patrol.* t. CXCIX, c. 1172. Ed. Migne.

Déjà nous avons dit que Hugues, outre le *De Sacramentis*, avait écrit un ouvrage complet de théologie qui porte le titre de *Summa Sententiarum*. Or la préface même du *De Sacramentis* montre assez que l'on doit placer la composition de cette *Summa Sententiarum* après la publication du *De Sacramentis* ; du reste, bien que moins complète, celle-là est plus nette, plus claire, en un mot, semble un ouvrage plus fini que celui-ci ; puis on y trouve des formules précises qui, si elles avaient été connues de l'auteur du livre *De Sacramentis* au moment où il écrivait, auraient certainement passé dans ce traité ; telles sont ses explications sur le libre arbitre, sur la création du premier homme, sur le motif de l'Incarnation du Fils de Dieu, sur l'Eucharistie. Joignez à cela que la langue de la *Summa Sententiarum* est d'une théologie plus scolastique et plus savante ; ainsi c'est là qu'on trouve pour la première fois cette expression reproduite depuis Pierre Lombard par l'École tout entière : « *Tria in sacramento altaris considerare oportet : unum quod est sacramentum tantum, alterum quod est sacramentum et res sacramenti, tertium quod est res tantum* » (1). D'autre part, cet ouvrage est la mise en œuvre exacte de la méthode dont nous parlons plus haut ; les questions théologiques y sont exposées sous une forme très didactique avec les preuves d'ordre rationnel mais de plus avec des citations qui rattachent tout cet enseignement à la doctrine des Pères. Et l'entreprise est menée à si bonne fin par Hugues dans la *Summa Sententiarum*, que Pierre Lombard, reprenant cette même pensée et continuant cette œuvre qui a fait toute sa gloire et contribué si puissamment au progrès de la théologie scolastique, n'a pas cru pouvoir réussir autrement qu'en s'appropriant non seulement la méthode et le fond des idées mais l'œuvre tout entière du Victorin ; il y ajoute quelques développements, il complète certains textes, mais en réalité la *Summa Sententiarum* forme la substance même du livre *des Sentences*. Ce fait, on le conçoit sans peine, a une portée considérable dans la question qui nous occupe, et nous devons nous y arrêter, car les liens étroits qui existent entre ces deux

(1) *Summa Sententiarum*, tract. VI, c. III.

traités sont de nature à placer sous un jour nouveau les origines de la scolastique.

Déjà le P. Honoré de Saint-Bonaventure et d'autres avaient remarqué une certaine ressemblance entre l'ouvrage de Pierre Lombard et la *Summa Sententiarum* de Hugues ; ils s'étaient aperçus que des phrases de l'une se retrouvent presque sans changement dans l'autre (1), mais leur observation était insuffisante, car pour qui veut y faire attention il est manifeste que ce ne sont pas des phrases seulement, ce sont des chapitres, des livres entiers, presque toutes les parties de la *Summa*, fond et forme, les idées et les mots, qui sont transportés dans le livre *des Sentences*, quelquefois avec un ordre nouveau, par suite des modifications accidentelles et des développements apportés dans ce dernier ouvrage, mais toujours dans leur intégralité à la place qui correspond à sa division.

Si le lecteur veut avoir la patience de nous suivre dans l'étude nécessairement un peu aride que nous allons faire, il reconnaîtra que rien n'est exagéré dans notre affirmation.

La *Summa Sententiarum*, divisée en sept traités, commence par l'examen de la foi et des vertus théologales ; vient ensuite l'étude de Dieu, du Verbe incarné, puis la création, les anges, l'homme et les sacrements.

Les deux premiers chapitres sont consacrés à exposer la nature de la foi. L'auteur donne d'abord la définition de saint Paul (*Hebr.* XI, I) dont il explique les deux parties, puis une définition plus didactique ; et après une comparaison de la foi avec les autres vertus théologales, afin de prouver que la foi a pour objet ce qui ne paraît pas aux sens, il apporte deux textes de saint Grégoire et un texte de saint Augustin (*In Joan.* c. VIII, tract. 40), ensuite il expose une objection tirée de saint Jean (XIV, 29) à laquelle il répond par un passage de saint Augustin (*In Joan.* Tract. LXXIX), puis une autre difficulté de saint Augustin (In lib. *Quæst. Evang.*) à laquelle l'auteur répond de lui-même ; et il termine par une question connexe : Comment saint Pierre a-t-il pu avoir la foi à la Passion du Sauveur dont il a été témoin ? (2).

(1) Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 73.
(2) *Summa Sentent.*, Tract. I, cap. I, II.

Les *Sentences* de Pierre Lombard traitent de la foi au livre troisième à propos de la grâce du Christ. Or, dans la distinction 29[e], après quelques explications générales, l'auteur étudie aussi la définition donnée par saint Paul (*Hebr.* XI, I) et la développe de la même manière que la *Summa*. Il établit lui aussi que la foi a pour objet ce qui ne paraît pas aux sens, par les deux textes de saint Grégoire et celui de saint Augustin sur saint Jean (cap. VIII, tr. 40) ; puis, après avoir expliqué, non tout-à-fait dans les termes de la *Summa* mais avec les mêmes idées, le rapport de la foi avec l'espérance et la charité, il se fait pareillement l'objection tirée du passage de saint Jean (XIV, 29) à laquelle il répond par le texte de saint Augustin (*in Joan.* LXXIX), de plus l'autre difficulté tirée du même saint Augustin (*Quæst. Evang.*) et il donne une réponse qui n'est guère que la reproduction de celle de la *Summa*.

Enfin vient, toujours comme dans la *Summa*, la question sur la foi de saint Pierre ; même difficulté, même réponse. Cette ressemblance exacte se retrouve pour le chapitre III[e] *De fide antiquorum* qui, dans les *Sentences*, est aussi à la suite de l'étude sur la notion de la foi.

Et ce que nous disons des deux premiers chapitres, nous devons le dire du IV[e], dont toutes les questions, les preuves, les objections et les textes sur l'unité de Dieu, sa présence dans les créatures, sont transportés dans les distinctions 3[e] et 37[e] du 1[er] livre des *Sentences*. Déjà même on rencontre parfois dans les deux ouvrages des passages identiques. Par exemple, la *Summa* démontre ainsi l'unité de Dieu : « *Sicut ratio approbavit Deum esse, ita et unum esse, ut principium omnium unum esset et finis. Si enim duo essent, vel utrumque insufficiens esset vel alterum superfluum, quia si aliquid deesset uni, quod haberet aliud, non summe perfectum esset. Si vero nihil uni deesset quod haberet aliud, cum in uno omnia essent, alterum superflueret. Est ergo unum principium, unus auctor omnium quæ videntur* (1). Or sur le même sujet on lit dans les *Sentences : Intelligit* (*mens humana*) *unum Deum esse, unam*

(1) *Summa Sentent.*, cap. IV.

essentiam, unum principium. Intelligit enim quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret ; quia si aliquid deesset uni quod alter haberet, non esset ibi summa perfectio ; si vero nihil uni deesset quod haberet alter, cum in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo unum esse Deum, unum omnium auctorem (1).

Dans ce chapitre IV[e] voici comment la *Summa* termine les considérations faites sur la présence de Dieu dans les créatures : *Quidam veritatis calumniatores dicunt Deum per potentiam et non per essentiam esse ubique, quasi eum contingere possent inquinationes sordium si ubique esset essentialiter ; quod tam frivolum est ut nec responsione sit dignum, cum etiam spiritus creatus sordibus corporis etsi leprosi vel quantumcumque polluti inquinari non possit.* Et les *Sentences*, Dist. 3[e], lib. 1, contiennent sur cette question les paroles suivantes : *Solet ab iisdem quæri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus et corporalium sordium inquinationibus non contingatur ; quod tam frivolum est ut nec responsione sit dignum, cum etiam spiritus creatus sordibus corporeis etiam leprosi vel quantumcumque polluti, inquinari non possit.*

Les cinq chapitres consacrés au mystère de la Trinité renferment trente thèses bien distinctes ; or l'auteur des *Sentences* les a fait passer intégralement dans son ouvrage, et il n'a omis aucune des autorités, aucun des arguments apportés dans la *Summa ;* textes et preuves de raison sont présentés dans le même ordre, souvent aussi dans les mêmes termes. Ainsi, arrivée à la thèse de la génération du Verbe, la *Summa* cite les paroles de saint Ambroise : *Quomodo Filius a Patre sit genitus, impossibile est scire, mens deficit, vox silet, nec hominis tantum sed et angelorum,* puis elle continue : *Quidam tamen de ingenio suo præsumentes dicunt se non nescire hæc et hujusmodi, adhærentes illi auctoritati Hieronymi super Ecclesiasten, « quis, in Sacris Scripturis sæpissime non pro impossibili sed pro difficili ponitur, ut ibi : Generationem ejus quis enarrabit ». Sed hoc intellexit Hieronymus....* Ensuite : *Quæri solet cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem, quia*

(1) L. I. *Sentent*, *Dist.* III.

æterna est, utrum debeat dici Pater semper generans vel Filius semper genitus ? Gregorius super Job : « Dominus.... suit un long texte de S[t] Grégoire... *In psalmo quoque dicitur : « Ego hodie genui te ». Hodie dixit, quia non præterit illa generatio, genui quia initio caret* (1). Dans la distinction 9[e] du premier livre des *Sentences* nous trouvons la même thèse ; l'auteur commence aussi par citer le texte de saint Ambroise : *Quomodo Filium putes esse generatum mihi impossibile est scire, mens deficit, vox silet...* Puis *Quidam tamen de ingenio suo præsumentes dicunt illam generationem posse intelligi et alia hujusmodi, inhærentes illi auctoritati Hieronymi super Ecclesiasten, « in Sacris Scripturis, quis, sæpissime non pro impossibili sed pro difficili ponitur, ut ibi : Generationem ejus quis enarrabit ». Sed hoc non dicit Hieronymus.....* Ensuite : *Hic quæri potest, cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem quia æterna est, utrum debeat dici, Filius semper gignitur vel semper genitus est vel semper gignitur. De hoc Gregorius super Job : « Dominus.....* ici le texte de saint Grégoire. *Super illum locum etiam Psalmi : « Ego hodie genui te » loquitur Augustinus et ostendit quod generatio Filii semper est. Ideo enim* (*Psalmista*) *dixit genui, ne videretur incepisse, hodie dixit, ne præterita generatio videretur.*

Nous devons ajouter toutefois que, comme l'auteur du livre des *Sentences* donne à sa pensée sur le grand mystère des développements nouveaux, il dispose les différentes thèses de la *Summa* de telle manière qu'elles pourront n'être pas reconnues par un lecteur peu attentif, mais un œil exercé les retrouvera facilement. Du reste, à partir du chapitre XIX[e] on n'a plus besoin d'aucun effort pour apercevoir dans les *Sentences* la lettre même des chapitres qui suivent ce début.

Le chapitre XIX[e] est consacré à la prescience et à la prédestination. La première question *Utrum præscientia sit causa rerum* se trouve textuellement dans les quatre premiers paragraphes de la distinction 38[e], livre I[er] ; l'objection qui suit, sur l'infaillibilité de la prescience, est au paragraphe 5[e] de la même distinction. Puis, la différence de la prédestination et

(1) *Summa Sentent.*, cap. VII.

de la prescience, la certitude de la prédestination, contenues dans le même chapitre IXe, sont intégralement reproduites dans les premiers paragraphes de la distinction 40e, ensuite le passage final sur le choix des prédestinés est transféré sans changement dans la distinction 40e.

Que le lecteur juge par lui-même si notre affirmation est exacte. Arrivant au choix des prédestinés, la *Summa* s'exprime ainsi : *Solet quæri quare hunc elegit Deus magis quam illum ut de Jacob et Esau. Quidam dicunt: Hunc elegit quia talem futurum eum esse præscivit qui in eum crederet et ei serviret. Sed hoc Augustinus retractat in libro Retractationum, plane ostendens quod si propter opera futura electus esset, jam non ex gratia esset electio. Si enim ex operibus, ut ait Apostolus, jam non ex gratia. Idem in lib. De Prædestinatione : « Non quia futuros tales nos esse præscivit ideo elegit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiæ suæ quâ gratificavit nos in dilecto Filio suo. Cum ergo nos prædestinavit, opus suum præscivit ». Idem tamen Augustinus super locum illum in Malachia propheta : Jacob dilexi, Esau autem odio habui, dicit : « Cui vult miseretur et quem vult indurat, sed hæc voluntas Dei non potest esse injusta, venit enim de occultis meritis..... »*. Le texte cité, l'auteur ajoute : *Sed quid intelligere voluerit nescimus, nisi forte dixerimus hoc intellexisse quod supra diximus eum retractasse* (1). Dans la dist. 40e du premier livre, l'auteur des *Sentences* après avoir posé la même question répond : *Opinati sunt quidam Deum ideo elegisse Jacob quia talem futurum præscivit qui in eum crederet et ei serviret ; quod aliquando Augustinus se sensisse dicit in lib. Retractat. ubi aperte ostendit quod si propter futura merita electus esset, jam non ex gratia esset electio, ita dicens :* il cite le texte des *Rétractations* indiqué par la *Summa*, puis il ajoute : *Unde Augustinus in lib. de Prædestinatione : « Non quia futuros nos tales esse præscivit ideo elegit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiæ suæ quâ gratificavit nos in dilecto Filio suo ». His tamen adversari videtur quod dicit Augustinus super Malachiam prophetam, Jacob dilexi, Esau autem odio habui : « Cui vult miseretur Deus*

(1) *Summa Sentent.*, cap. XII.

et quem vult indurat. Sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest, venit enim.... ». Après ce passage de saint Augustin, il continue : *Sed quid intelligere voluerit ignoratur, nisi forte hoc dicatur intellexisse quod supra diximus eum retractasse.*

Qu'on examine, si l'on veut, le chapitre XIII[e] sur la volonté divine et ses signes — *Voluntas beneplaciti, voluntas signi* — son rapport avec le mal, le chapitre XIV[e] sur la toute-puissance de Dieu et son objet, *An Deus omnia possit ? An plura possit facere quam vult vel faciat ? An possit meliora facere quam ea quæ fecit ?* Que l'on compare avec les distinctions 42, 43, 44 et 45 du 1[er] livre des *Sentences*. L'auteur de la *Summa* veut-il, par exemple, expliquer l'unité de volonté en Dieu, il dit : *Voluntas Dei in Sacra Scriptura aliquando accipitur ipsa quæ idem est cum Deo et ipsi coæterna est et hæc voluntas semper impletur. De hac dicit Apostolus : « Voluntati ejus quis resistit » et alibi : « Ut probemus quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta ». Et potest hæc voluntas beneplacitum Dei vel dispositio appellari ; unde Propheta : « Quæcumque voluit fecit »*. Or sur le même sujet on lit dans les *Sentences* : *Voluntas Dei vere ac proprie dicitur quæ in ipso est et ipsius essentia est et hæc una est nec multiplicitatem recipit nec mutabilitatem, quæ inexpleta esse non potest ; de qua Propheta ait : « Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit », et Apostolus : « Voluntati ejus quis resistit » et alibi : « Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta ». Et hæc voluntas recte appellatur beneplacitum Dei sive dispositio* (1).

Pour montrer que nous n'avons pas la peine de faire un choix, mais que tout serait à citer, après avoir pris le commencement du chapitre XIII[e], nous donnons la fin du chapitre XIV[e] : *Solent dicere quidam quod ea quæ facit Deus non potest meliora facere, quia si posset facere et non faceret, invidus esset. August. in libro Quæst.* 83 : « *Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit, nihil enim Deo melius, genuit æqualem ; si enim potuit et noluit invidus est* ». *Et ex hoc volunt dicere quod si posset Deus rem meliorem facere*

(1) *Sentent.*, lib. I, dist. 45.

et non faceret, invidus esset; sed non valet simile, quia Filium genuit ex substantia sua. Ideo, cum ex substantia sua Filium genuit, si posset æqualem generare et non faceret, invidus esset. Alia vero quæ non de substantia sua fecit, meliora potuit facere (1). A ce texte nous opposons le texte des *Sentences*, lib. I, dist. 44e : *Solent scrutatores dicere quod ea quæ facit Deus non potest meliora facere, quia si potest facere et non faceret invidus esset et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur. Ait enim Augustinus in lib.* 83 *Quæst.: Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit, nihil enim Deo melius, generare debuit æqualem. Si enim voluit et non potuit infirmus est; si potuit et noluit invidus est ». Ex quo confirmatur æqualem genuisse Filium. A simili volunt dicere quod si potest Deus rem meliorem facere quam facit, invidus est. Sed non valet hujus similitudinis inductio : quia Filium genuit de substantia sua, ideoque si posset gignere æqualem et non gigneret, invidus esset; alia vero quæ non de substantia sua facit, meliora facere potest.*

La *Summa* contient cinq longs chapitres sur le mystère de l'Incarnation, et il suffit de parcourir les premières distinctions du 3e livre des *Sentences* pour constater encore une ressemblance exacte entre les deux ouvrages. Sans doute les *Sentences* ajoutent certaines thèses, des considérations nouvelles, mais après quelques détours, l'auteur revient vite à son guide habituel et on voit défiler toutes les explications, toutes les preuves qu'on a lues dans la *Summa*. Un ou deux endroits des *Sentences*, cependant, nous offrent une doctrine différente, notamment en ce qui concerne la perfection de la science dans le Christ. Le chapitre 16e de la *Summa*, en effet, reproduit sur ce sujet alors célèbre dans l'École l'opinion défendue par Hugues de Saint-Victor dans plusieurs autres de ses ouvrages, et prétend que l'âme du Christ a su tout ce que Dieu sait parce que sa science n'est autre que la science divine elle-même. En nous reportant à la distinction 14e où cette question est exposée : *Utrum anima Christi omnia sciat quæ Deus scit?* nous ne trouvons pas la trace de cette ex-

(1) *Summa Sent.*, cap. XI.

plication du Victorin, mais à part quelques lignes où est résumée l'argumentation de celui-ci, toute la longue page consacrée par la *Summa* à cette thèse est transcrite *de verbo ad verbum* au commencement de cette distinction : Textes de l'Écriture, explications, objections, arguments, réponses, tout y a sa place dans le même ordre et les mêmes termes.

En ajoutant que les distinctions du IIe livre, sauf peut-être la première et les sept dernières, sont la reproduction des 23 chapitres consacrés par la *Summa* à l'étude des natures angéliques, de l'œuvre des six jours, de la création de l'homme, du péché originel, des péchés actuels et du libre arbitre, nous surprendrons peut-être le lecteur et cependant nous ne sortirons pas des bornes de la plus stricte exactitude. Pour en donner la preuve, nous pouvons citer au hasard dans les passages que nous venons d'indiquer, mais afin de rendre la démonstration plus saisissante par la diversité des moyens et des sujets, nous prenons d'abord une thèse dont l'argumentation consiste dans une réunion de textes de l'Écriture et des Pères, puis une autre dont le développement n'est qu'une suite de considérations faites par l'auteur lui-même. La première a pour objet l'excellence de Lucifer avant sa chute : *Ante eos qui ceciderunt, unus fuit excellentior omnibus aliis et non solum his qui ceciderunt sed et omnibus eum fuisse excellentiorem videntur auctoritates velle, quemadmodum Job dicit : « Ipse est principium viarum Dei »* (*Job.* XL, 14) *et in Ezechiele : « Tu signaculum similitudinis, plenus scientia et perfectione decorus in deliciis paradisi fuisti »* (*Ezech.*, XXVII, 12). *Quod Gregorius sic exponit : « Quanto in eo sublimior est natura, eo in illo imago Dei sublimius insinuatur expressa ». Item in Ezechiele : « Omnis lapis pretiosus operimentum ejus* (*Ezech.*, XXVIII, 13). *Omnis lapis pretiosus, id est, omnes angeli operimentum ejus, quia, ut dicit Gregorius : « Illorum comparatione cunctis clarior fuit ». Unde appellatus est Lucifer, qui, non unus ordo, sed unus spiritus putandus est, qui, ut dicit Isidorus, postquam creatus est, absque ullo intervallo, profunditatem suæ scientiæ perpendens, in suum Creatorem superbiit et ut dicitur in Isaia, Deo æquari voluit : « In cælum conscendam super astra cæli, exaltabo solium meum et ero similis Altissimo* (*Isaï*, XIV, 13). *Si-*

milis voluit esse, non per imitationem sed per æqualitatem (1). Voici maintenant ce que nous lisons dans le premier paragraphe de la dist. 6e : *De utroque gradu quidam corruerunt : inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis fuit eo dignior, sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job : « Ipse est principium viarum Dei », et in Ezechiele legitur : « In signaculum similitudinis plenus scientia et perfectione decorus, in deliciis paradisi Dei fuisti ». Quod exponens Gregorius ait : « Quanto magis in eo subtilior est natura, eo magis in illo imago Dei similis insinuatur impressa ». Item in Ezechiele legitur : « Omnis lapis pretiosus operimentum ejus », id est, omnis angelus quasi operimentum ejus erat, quia ut dicit Gregorius : « In aliorum comparatione ceteris clarior fuit », unde et vocatus est Lucifer sicut testatur Isaias : « Quomodo, inquit, cecidisti Lucifer qui mane oriebaris » ? Qui non unus ordo sed unus spiritus accipiendus est ; qui, teste Isidoro, postquam creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum creatorem superbivit, in tantum quod etiam Deo se æquare voluit, ut in Isaia dicitur : « In cœlum ascendam, super astra cœli exaltabo solium meum et ero similis Altissimo ». Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem sed per æqualitatem potentiæ* (2).

Nous empruntons l'autre exemple au chapitre qui traite des prérogatives de l'homme avant le péché : *De hoc statu erat transferendus homo cum omni prole sua, sine mortis dolore, ad illud summum bonum quod scilicet ei præparatum fuerat. Sicut enim duæ naturæ sunt in homine, corporalis et spiritualis, ita duo bona præparaverat ei Deus, temporale et æternum ; et quia prius quod animale, deinde quod est spirituale, temporale prius datum fuit ; alterum, id est æternum, non tunc datum sed propositum fuit. Ad illius quod dederat custodiam, præceptum naturæ opposuit Deus. Præceptio naturalis fuit discretio per quam ei inspiratum est quæ essent naturæ suæ necessaria et quæ noxia. Ad illud quod proposuerat promerendum, præcep-*

(1) *Summa Sentent.*, tract. II, c. IV.
(2) Lib. II, *Sentent.*, dist. VI.

tum obedientiæ dedit (1). Je cite maintenant le 2^e livre des *Sentences*, dist. 20° : *De hoc statu transferendus erat* (*homo*) *cum universa posteritate sua ad meliorem digrioremque statum ubi cœlesti et æterno bono in cœlis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici natura compactus est homo, ita illi duo bona conditor a principio præparavit, unum temporale, alterum æternum, unum visibile, alterum invisibile, unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est animale, deinde quod spirituale est, temporale ac visibile bonum prius dedit, invisibile autem et æternum promisit et meritis quærendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat et ad aliud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione animæ hominis inditæ qua poterat inter bonum et malum discernere, præceptum addidit obedientiæ, per cujus observantiam datum non perderet et promissum obtineret.*

Le lecteur peut ainsi juger par lui-même que nous ne nous abusons pas. Eh bien, encore une fois, ce ne sont pas deux ou trois passages seulement qui se trouvent empruntés à la *Summa*, c'est toute cette série d'une vingtaine de chapitres ; il n'y a de particulier au livre des *Sentences* que certains développements sur les perfections du Christ et la grâce donnée à l'homme.

Dans toute la matière des sacrements, Pierre Lombard a pris pour composer le IVe livre des *Sentences*, le plan, les idées et le texte même de la *Summa ;* il la suit pour ainsi dire pas à pas ; de telle sorte que, des 57 chapitres qui terminent ce dernier ouvrage, pas une ligne n'a été omise, tout a passé dans les 42 premières distinctions du IVe livre des *Sentences*.

Par exemple Hugues commence ainsi le chapitre sur l'Eucharistie : *Post sacramentum baptismi sequitur sacramentum altaris. Per baptismum abluimur a vitiis, per sacramentum altaris reficimur ; unde per excellentiam dicitur Eucharistia, id est, bona gratia. In hoc enim sacramento, non solum gratia sed ille a quo est omnis gratia sumitur. Hujus sacramenti figura in veteri testamento præcessit, scilicet manna quod populo Judæorum in deserto fuit datum. Et sicut manna non fuit datum nisi post*

(1) *Summa Sentent.*, tract. III, cap. IV.

transitum Maris Rubri etc. (1). Or nous lisons dans le premier paragraphe de la distinction 8e, IVe livre : *Post sacramentum baptismi sequitur Eucharistiæ sacramentum. Per baptismum mundamur, per Eucharistiam in bono consummamur. Baptismus æstus vitiorum extinguit, Eucharistia spiritualiter reficit; unde excellenter Eucharistia dicitur, idest, bona gratia, quia in hoc sacramento non modo est augmentum virtutis et gratia, sed ille totus sumitur qui est fons et origo totius gratiæ, cujus figura præcessit, quod manna pluit Deus patribus in deserto, qui quotidiano cœli pascebantur alimento... Illud datum fuit antiquis post transitum Maris Rubri ita....*

Le sacrement de mariage termine la *Summa Sententiarum* telle que nous l'avons dans les éditions de Hugues de Saint-Victor parues jusqu'ici, tandis que l'étude des sacrements est suivie au IVe livre des *Sentences* du traité des fins dernières. Mais, puisque d'après M. Hauréau (2) l'ancien manuscrit possédé par la Bibliothèque nationale (fonds Saint-Victor) contient plusieurs chapitres à la suite de ceux que nous connaissons, il est vraisemblable que la *Summa* se termine aussi par une étude des fins dernières, et ce qui précède nous autorise à croire qu'elle ne doit pas être sensiblement différente de la partie contenue dans les *Sentences*. Nous avions donc raison de dire que Pierre Lombard a emprunté à Hugues de Saint-Victor le cadre, la méthode, le fond des idées et même le texte de la *Summa Sententiarum*.

Quelle conclusion devons-nous tirer de tous ces faits si ce n'est que la meilleure part des progrès et des succès de la science théologique au XIIe siècle est due à notre illustre Victorin ? Avec son traité *De Sacramentis*, il a rétabli dans l'opinion la méthode inaugurée par saint Anselme et compromise par le rationalisme d'Abélard ; il l'a appliquée à l'ensemble de la doctrine et a organisé la science sacrée sous une forme très sage en éloignant les questions inutiles et les subtilités; ainsi il a puissamment contribué à l'acceptation de cette méthode dans les écoles. Par sa *Summa Sententiarum*, il a don-

(1) *Summa Sent.*, tract. VI, cap. II.

(2) *Catalogi veteres.* Note sur la *Summa Sententiarum.*

né plus de netteté à l'enseignement, il a montré le lien de la forme nouvelle avec la doctrine des Pères de l'Église et il a eu la gloire de fournir à Pierre Lombard les éléments principaux du traité qui a définitivement fondé le règne de la théologie scolastique. En nous attachant à Hugues, non seulement comme à un maître éminent dans la philosophie du XIIe siècle, mais encore comme au maître par excellence de la théologie à cette époque, nous n'avons fait que lui rendre une trop tardive justice.

CHAPITRE V

NATURE ET SOURCES DE LA THÉOLOGIE

Dans l'étude que nous voulons entreprendre sur les doctrines théologiques des premiers docteurs de la scolastique et notamment de Hugues de Saint-Victor, nous devons nécessairement commencer par la notion générale de la théologie et de ses sources. Nous sommes loin toutefois d'aborder ce sujet avec la sécurité que nous donnera, par exemple, l'exposé de leur enseignement sur l'Incarnation ou l'Eucharistie. Les considérations sur la nature d'une science, son origine, son but, ses matériaux, ses procédés, ses résultats, ne peuvent être fructueuses que si la science elle-même a déjà reçu ses développements principaux et est arrivée à une certaine perfection ; aussi ne sommes-nous pas étonné que dans les siècles derniers les théologiens, par des ouvrages nombreux sur les *Lieux théologiques*, sur les *Principes théologiques*, aient mené à bonne fin cette œuvre de réflexion et de méthode (1). Mais en plein moyen âge était-on prêt pour un travail semblable ?

Au XIII[e] siècle, saint Thomas lui-même n'accorda qu'une place peu considérable à cette étude ; cependant comme elle s'impose à ceux qui veulent cultiver toutes les parties de la théologie, le génie supérieur du docteur angélique ne put éviter d'y appliquer son regard, et dans la première question de la *Somme*, il expose l'objet, les caractères et les sources de la science sacrée. Du reste, à l'époque de saint Thomas, la synthèse théologique était formée d'une manière complète et permettait déjà ce regard d'ensemble, mais dans la

(1) Voir sur ce sujet l'ouvrage si remarquable de M. le Chanoine Jules Didiot, *Logique surnaturelle*, t. I, théorème IV, pp. 13, 14, 15.

première partie du XII[e] siècle, cette œuvre d'organisation était encore à ses débuts.

Le mot de théologie lui-même n'était pas admis pour désigner la science de la doctrine révélée. Chez les Pères, ce terme servait à désigner des connaissances d'ordre supérieur à la raison sans doute, mais restreintes à la considération de Dieu dans l'unité de sa nature et la trinité des personnes. Ainsi Clément d'Alexandrie distingue soigneusement ce qu'il appelle la physiologie — la connaissance révélée du monde — de la théologie ou connaissance révélée de Dieu (1). Saint Grégoire de Nazianze après avoir parlé de l'unité de Dieu et de la trinité des personnes divines s'arrête pour dire : Mais ce n'est pas de théologie qu'il s'agit en ce moment, c'est sur l'Économie que je dois vous parler (2). Cette signification avait passé dans les écrits des docteurs latins et elle était restée dans la dogmatique grecque, puisque au IX[e] siècle Photius disait : C'est une hérésie d'enseigner trois essences et une seule personne en Théologie, c'en est une aussi d'enseigner une seule nature ou deux personnes en Économie (3). De fait, on ne trouve guère le mot de théologie employé pour désigner la science complète des vérités révélées, avant la fin du XII[e] siècle. Abélard qui plusieurs fois a pris ce mot comme titre de ses ouvrages, *Introductio ad theologiam*, *Theologia christiana*, lui donnait le sens traditionnel, et Hugues de Saint-Victor, dans son introduction au *Commentaire de la Hiérarchie céleste*, parlant de ce qu'il nomme la théologie profane, *theologia mundana*, et la théologie divine, *theologia divina*, entend par théologie, d'une manière générale, l'étude de Dieu et des choses invisibles ; et par théologie divine, l'étude de Dieu et des choses invisibles au moyen de l'humanité du Christ, de ses sacrements et des réalités surnaturelles (4).

Quoi qu'il en soit du mot, la chose elle-même, c'est-à-dire la science complète de la doctrine révélée ne fut alors analysée ni dans sa notion fondamentale ni dans ses sources.

(1) *Stromatum*, lib. IV.
(2) *Oratio* XLIII.
(3) Photius, *Quæstio* 193. *Ep.* 34.
(4) *Comment. in Hierarch. cœlest.*, lib. I, c. I.

Qu'on ouvre les traités publiés à cette époque, les huit livres des *Sentences* de Robert Pullus par exemple, on y trouvera comme début l'étude de l'existence de Dieu et de ses perfections ; Pierre Lombard lui-même ne fait pas exception, car il est vraiment impossible de reconnaître dans le prologue du livre des *Sentences*, un essai de traité sur la théologie en général. Faut-il dire qu'en cette matière Hugues de Saint-Victor a devancé son temps? Toujours est-il que, presque seul parmi les docteurs de son époque, le théologien de Saint-Victor a donné certaine attention au caractère général de la science sacrée et à quelques-unes des sources où elle doit puiser.

Ainsi, dans cette belle dissertation qui sert de préliminaire à son *Commentaire sur la Hiérarchie céleste*, il établit la distinction d'une science surnaturelle dans son objet et ses moyens avec ce qu'il appelle la théologie profane, la plus haute partie de la science naturelle : « Deux images ont été présentes à l'homme, pour qu'il puisse y apercevoir les choses invisibles : l'une appartient à l'ordre de la nature, l'autre à l'ordre de la grâce ; la première est la beauté du monde, l'autre l'humanité du Verbe. Car nous ne pouvons connaître les choses invisibles que par des réalités visibles, c'est pourquoi toute théologie a besoin de se servir de manifestations visibles pour exprimer les choses invisibles, la théologie mondaine prend sa démonstration dans les œuvres de la création et les éléments de ce monde, la théologie divine a choisi les œuvres de la réparation, l'humanité de Jésus Christ et les sacrements, sans négliger pourtant les choses naturelles, pour y puiser ses enseignements » (1). Qu'est-ce que cette théologie divine si ce n'est une science supérieure à l'ensemble des sciences profanes? Si nous ne trouvons pas là une notion adéquate de la science sacrée, de la théologie au sens actuel du mot, nous en trouvons du moins la plus noble partie ; il reste seulement un pas à faire pour avoir une explication parfaite.

Le traité *De Sacramentis* ou même les *Premiers extraits* nous fournissent les renseignements complémentaires. Au

(1) *Comment. in Hierarch. cœlest.*, lib. I, c. I.

dessus de la connaissance obtenue par les facultés naturelles, il y a une autre connaissance; la première est *scriptura sæcularis*, la seconde qui correspond à la *doctrine sacrée*, est appelée *divina Scriptura ;* la première est une vraie science, l'autre aussi, et cette seconde science a pour objet l'œuvre entière de la réparation dans sa cause et ses moyens; pour mieux dire, c'est une science qui s'étend à tout l'ordre du salut (1). Et quelle en est la lumière, ou, comme disent les dialecticiens, l'objet formel ? C'est la révélation sans doute : « Il y a deux voies, deux manifestations, deux moyens par lesquels le Dieu caché s'est découvert au cœur humain, d'une part la raison humaine, d'autre part la révélation divine » (2). La révélation est-elle donc l'unique instrument de connaissance dans la science dont nous parlons ? Non, puisqu'il s'agit d'une vraie science et non de la foi, mais enfin elle en est la lumière principale et l'œuvre entreprise par le Victorin dans l'exposé de la science sacrée montre assez que pour lui *cette science c'est la vérité révélée, établie par voie de raisonnement et de procédé logique.*

Quel est l'objet connu par cette lumière ? C'est, disent les théologiens, tout ce qui est révélé, Dieu, le monde spirituel, le monde matériel, la grâce et la nature. Hugues accepte bien lui aussi cette doctrine. A ses yeux la science sacrée a pour objet non seulement Dieu mais aussi la créature, non seulement l'Incarnation mais encore tout ce qui a été institué par l'Homme-Dieu, tout ce qui a été établi pour préparer sa venue, non seulement le salut et la vie surnaturelle de l'humanité mais la création et la vie naturelle.

Il y a cependant un point où le célèbre docteur paraît s'éloigner de la doctrine commune. Pour les théologiens, l'objet principal, l'objet primaire de la théologie c'est Dieu dans sa nature et dans la trinité de ses personnes, *Deus*

(1) Scriptura sæcularis materiam habet opus conditionis, divina Scriptura materiam habet opus restaurationis. Duo quippe Dei sunt opera: opus conditionis et opus restaurationis. Opus conditionis est quo factum est ut essent quæ non erant; opus restaurationis est quo factum est ut melius essent quæ perierant. *Excerptionum priorum*, l. I, c. I. Omnes artes naturales divinæ scientiæ famulantur, et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit. *De Sacrament.* lib. 1., prol., cap. VI.

(2) *De Sacram.*, p. III, c. III.

est subjectum hujus scientiæ, dit saint Thomas ; or s'il y a une idée chère à Hugues de Saint-Victor c'est l'idée de la primauté de l'Incarnation et de la réparation comme objet de la science sacrée : « La matière des divines Écritures — et c'est d'après cela que notre auteur détermine l'objet de la théologie — consiste dans l'œuvre de la réparation de l'homme, et l'œuvre de la réparation c'est l'Incarnation du Verbe avec tous ses sacrements » (1) ; ou encore : « La science séculière a comme objet l'œuvre de la création, l'Écriture divine s'occupe de l'œuvre de la réparation ; car deux choses sont sorties de la puissance divine, l'œuvre de la création et l'œuvre de la réparation » (2). Alors, Dieu n'est donc pas l'objet principal de la science du théologien? La lecture du *De Sacramentis* pourrait nous laisser supposer quelque inexactitude sur ce sujet dans l'esprit de Hugues mais nous trouvons dans le prologue de son *Commentaire in Hierarchiam cœlestem* une explication qui fait comprendre toute sa pensée et nous permet d'en reconnaître la justesse et la profondeur. La théologie divine dont il parle dans cette dissertation est bien d'après lui la plus noble partie de la science sacrée, celle qui en considère l'objet primaire ; et cette connaissance sublime de la théologie divine a spécialement, elle aussi, pour objet le Christ et ses sacrements, c'est-à-dire l'œuvre de la réparation ; mais de quelle manière? Est-ce comme objet principal, comme objet qui se subordonne tous les autres ? non, car son rôle est de manifester les perfections invisibles de Dieu (3), c'est seulement comme moyen plus parfait, plus révélateur, pour la connaissance de l'être divin ; tout le chapitre est consacré à faire comprendre la supériorité de la théologie divine sur la théologie mondaine par l'excellence de cette image, l'ordre de la grâce comparé à l'ordre de la nature.

(1) *De Sacramentis*, lib. I, prolog., c. II.

(2) *Excerpt. prior.*, l. II, c. I.

(3) Duo simulacra erant proposita homini in quibus invisibilia videre potuisset : unum naturæ et unum gratiæ. Impossibile enim est invisibilia nisi per visibilia demonstrari, propterea omnis theologia necesse habet visibilibus demonstrationibus uti in invisibilium declaratione. Sed mundana theologia opera conditionis assumpsit ut demonstrationem suam faceret, theologia vero divina opera restaurationis elegit ut in illis eruditionem conformaret. *Comment.* l. I, c. I.

En somme, nous avons sur cette partie sinon une doctrine complète du moins une doctrine exacte, et il n'est pas sans intérêt de reconnaître la précision avec laquelle Hugues formule la thèse de la subordination de toutes les sciences naturelles à la science sacrée : *Ex quo constat quod omnes artes naturales divinæ scientiæ famulantur, et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit* (1).

Trouverons-nous aussi une doctrine satisfaisante sur les sources de la théologie ? Ce point demande une attention particulière et une plus longue étude. Les sources de la théologie sont la révélation et la science humaine, et la révélation elle-même c'est l'Écriture, la Tradition, et en quelque manière l'Église leur interprète infaillible. Or, si Hugues a fait l'inventaire de nos moyens de connaissance dans la science sacrée, il ne les a pas tous analysés avec une égale application. Nous verrons bientôt ce qu'il pensait de l'emploi de la raison et de la science humaine (2) ; en ce qui concerne la révélation, l'Écriture tout spécialement a été de sa part l'objet de travaux importants.

L'interprétation de nos saints Livres occupe plus d'un volume dans les œuvres du Victorin. Nous n'avons pas en ce moment à faire l'examen de ces longs commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament ; à mesure que les questions théologiques se présenteront, nous y prendrons les explications dont nous aurons besoin ; toutefois, outre les traités spéciaux sur chacun des livres de l'Écriture, il y a dans les ouvrages de notre docteur des parties générales qui forment non seulement une introduction à l'étude des Livres saints mais un véritable prolégomène aux questions particulières de la théologie ; c'est là que nous irons chercher les idées de Hugues sur l'emploi de l'Écriture et sa valeur dans la science religieuse.

Le traité exclusivement consacré aux questions fondamentales est intitulé : *De Scripturis et Scriptoribus sacris prænotatiunculæ*, et les éditeurs l'ont placé, comme une introduction

(1) *De Sacram.*, l. I, prolog., c. VI.

(2) Voir le chapitre VII sur la théologie trinitaire qui complète ce que nous avons dit au chapitre IV[e] sur le rôle de la raison et de la philosophie dans la théologie.

toute naturelle, en tête des œuvres de Hugues. Il renferme 18 chapitres assez convenablement disposés, où sont expliqués la nature de l'Écriture sainte et ses différents modes d'interprétation, les canons, les auteurs et les interprètes des Livres saints, enfin des considérations sur les effets produits dans l'âme par l'étude de l'Écriture et sur les difficultés qu'on y rencontre, en un mot tout ce qui fait la matière des traités préparatoires à l'étude du texte sacré.

En général les auteurs qui veulent exposer les théories de notre Victorin par rapport à l'interprétation de l'Écriture ne citent de lui que cet ouvrage ; ce n'est pourtant ni le plus étendu ni le plus complet. Dans un livre qui lui a valu le titre de *Didascalus*, Hugues a non seulement exposé la méthode pour étudier les sciences profanes, mais il a donné aussi d'une manière très complète les notions générales qui préparent à l'étude des sciences sacrées, et dès le premier chapitre de cet ouvrage il laisse apercevoir au lecteur les proportions du cadre qu'il se propose de remplir. « Dans la seconde partie de ce traité, dit-il, nous déterminerons quelles sont les écritures appelées divines, puis le nombre et l'ordre des livres divins, leurs auteurs et la signification des noms qui les désignent. Ensuite nous parlerons de certaines propriétés de la sainte Écriture qu'il est plus nécessaire de connaître, nous dirons comment doit lire celui qui cherche dans nos saints Livres la correction des mœurs et une règle de vie ; comment enfin doit étudier celui qui s'applique à les lire par amour de la science ». L'auteur ne consacre pas moins de 36 chapitres à développer ce programme si complet ; aussi est-ce bien là qu'il faut aller chercher sa pensée sur tous les sujets, plutôt encore que dans le *De Scripturis*.

Les deux traités, tels que nous les avons dans les dernières éditions, ont certainement pour auteur Hugues de Saint-Victor ; tous les manuscrits conservés dans les bibliothèques en témoignent et personne ne l'a contesté. Même nous sommes surpris que, sous prétexte qu'il s'y trouve six chapitres au moins qui sont la répétition littérale du *Didascalicon*, M. Hauréau ait pu croire qu'on avait fait une retouche à l'opuscule *De Scripturis*. Nous en sommes d'autant plus surpris que le

docte critique a fait remarquer combien Hugues était habitué à reprendre dans les traités analogues les parties qu'il avait déjà exposées, et à se répéter lui-même : « Hugues de Saint-Victor se répète souvent ; ayant la louable habitude de beaucoup soigner son style, il avait assurément le droit d'être satisfait de lui-même, quand il avait dit tout ce qu'il voulait dire dans une phrase très laborieusement façonnée ; c'est pourquoi nous le voyons si fréquemment se complaire à transporter dans un écrit nouveau des phrases entières et même plus que des phrases, des paragraphes entiers de quelque ancien écrit » (1). Rien d'étonnant donc qu'il ait placé dans le *De Scripturis* des passages qui se trouvent dans le *Didascalicon*. Et ce qui montre bien que la critique faite par M. Hauréau sur ce traité *De Scripturis* est le fruit d'un examen trop rapide c'est que si vous en retranchez les six chapitres placés dans le *Didascalicon*, vous ne trouvez plus dans l'opuscule en question ce qui doit correspondre au titre même de l'ouvrage, vous n'avez plus un vrai traité sur l'Étude de l'Écriture en général, une sorte d'introduction pouvant servir à l'explication des Livres saints. Du reste, un peu d'efforts et quelques souvenirs donnent facilement, pour les deux ouvrages, le motif de cette identité de notions sur les auteurs l'ordre et les versions de l'Écriture, en nous laissant apercevoir dans cette partie un emprunt fait à des auteurs anciens reconnus comme classiques sur ces matières.

Si on veut avoir la liste exacte des ouvrages de Hugues, il faut à ces deux traités joindre les quelques chapitres des *Premiers extraits*, *Excerptionum priorum liber secundus*, où l'auteur résume la doctrine de ses deux grands opuscules. Toutefois, comme ce dernier travail ne fournit que de très brèves indications, nous porterons seulement notre attention sur le *De Scripturis* et le *Didascalicon ;* tels qu'ils se présentent à nous, ils se complètent sur de nombreux points et c'est en réunissant les renseignements puisés dans l'un et l'autre que nous pourrons donner l'idée exacte de la doctrine de Hugues ou, disons mieux, de la doctrine des écoles sur toutes ces questions.

(1) *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, p. 153.

Dans un travail de cette nature, Hugues avait pu facilement utiliser des matériaux considérables accumulés par les docteurs chrétiens de tous les siècles antérieurs. Ainsi, s'il y avait des pages connues de ceux qui se livraient à l'explication de l'Écriture et à la science des choses sacrées, c'étaient les fameux prologues placés par saint Jérôme en tête de ses traductions. Les œuvres du grand docteur étaient familières aux théologiens des écoles, et du reste Walafrid Strabon, en insérant ces prologues dans la *Glose*, les avait fait passer dans toutes les mains et les avait rendus comme les préliminaires obligés de toute étude sur nos Livres saints. On y pouvait joindre facilement l'opuscule *De nominibus hebraicis* puis certaines lettres, comme la première *Ad Paulinum*, *De studio Scripturarum*, celle à Pammachius, *De optimo genere interpretandi*, où se trouvent de bonnes explications sur les notions générales. On possédait encore l'*Exposition* de Rufin, les écrits d'Origène dont le même auteur avait donné la traduction, puis les traités de saint Hilaire et notamment sa préface aux psaumes.

A côté de ces ouvrages précieux sous différents rapports, se trouvaient les nombreux travaux dans lesquels saint Augustin avait abordé ces questions de préambule à l'étude de l'Écriture, notamment le *De doctrina christiana* qui donnait avec tant de mesure la pensée de l'illustre docteur sur le canon des Livres saints, les versions, les difficultés d'interprétation, et les règles d'herméneutique. L'autorité de saint Augustin sur les théologiens du moyen âge explique suffisamment l'attention consacrée à de tels traités, le docteur d'Hippone n'était-il pas l'aigle de la science? « *Omnium studia Augustinus ingenio vel scientia sua vicit* », disait Hugues (1). Augustin a surpassé tous les autres par son génie et sa science.

L'intérêt qu'on avait montré pour le *Satyricon* de Martianus Capella sur les arts libéraux, ne pouvait manquer de se porter aussi sur les ouvrages qui fournissaient des renseignements didactiques au sujet des études sacrées. Or l'auteur qui avait légué au moyen âge une sorte de paraphrase du traité

(1) *Erudit. didasc.*, l. IV, c. 786. Ed. Migne.

de Capella, Cassiodore, avait aussi composé à l'usage de ses moines un travail de pédagogie sainte qu'il avait intitulé : *De Institutione divinarum litterarum.* On y trouvait, comme dans le *De artibus*, l'énumération des auteurs qu'il fallait étudier, puis des renseignements sur tous les ouvrages remarquables par rapport aux différentes parties de l'Écriture. Le pieux abbé passait en revue les catalogues des saints Livres, les règles générales utiles à tout lecteur des écrits inspirés, il y joignait un aperçu sur les conciles où se trouve la substance de la doctrine catholique et sur les principaux écrivains qui s'étaient dévoués à la défense de la vérité religieuse.

Mais les ouvrages de saint Isidore de Séville, plus encore que les traités de Cassiodore, étaient en Occident la source à laquelle puisaient les théologiens ; or le *De officiis ecclesiasticis* et les *Sentences* offrent des notions précises sur ces questions, et le 6[e] livre des *Etymologies* contient 16 chapitres où se trouvent présentées la plupart des thèses d'introduction à l'Écriture.

Telles étaient à peu près les ressources que les docteurs anciens laissaient aux scolastiques à l'état de traités ou de dissertations spéciales sur ces points généraux. Peut-être faut-il y joindre le traité de Junilius Africanus *De partibus divinæ legis ;* la mention qui en est faite par Cassiodore et les citations de Wigbode au X[e] siècle donnent à supposer que cet ouvrage était entre les mains des hommes studieux, et la théorie des trois classes n'était pas sans doute ignorée des auteurs du VII[e] et du VIII[e] siècle. Avec tout cela on possédait les différentes décisions des conciles, les décrétales des souverains pontifes et notamment la lettre de saint Innocent à Exupère de Toulouse puis le fameux décret attribué au pape Gélase sur les livres authentiques et apocryphes.

On sait d'autre part qu'avec la doctrine sur laquelle personne ne songeait à contester la sainteté de l'Écriture, les différents modes d'interprétation, le pouvoir de l'Église par rapport à la détermination des livres canoniques, il y avait eu, dans l'enseignement des docteurs et des écrivains ecclésiastiques, certaines divergences sur le canon des Écritures et l'autorité qui s'attache aux différents livres que nous

lisons dans la Bible. Or les travaux, les documents que le vieux monde chrétien transmettait à la scolastique, laissaient passer l'écho de ces dissentiments. Les actes de trois conciles d'Afrique, d'Hippone en 393, de Carthage en 397 et 419, conservés dans les collections de Denys le Petit, le catalogue envoyé par saint Innocent à Exupère au commencement du V[e] siècle rangeaient parmi les écrits inspirés, dans la divine Écriture, tous les livres que plus tard le concile de Trente a déclarés canoniques. Le décret de Gélase, lui aussi, énumérait tous les livres reçus par l'Église comme divins et inspirés, sans aucune distinction entre ceux qu'on a appelés proto-canoniques et deutero-canoniques ; puis la tradition des églises qui universellement recevaient dans les lectures publiques tous les livres entrés dans la Vulgate, en outre le catalogue donné par saint Augustin au chapitre VIII[e] livre III[e] du *De doctrina christiana* où le saint docteur énumère les 44 livres de l'Ancien Testament qui renferment la *Sagesse*, *Tobie*, *Judith*, *l'Ecclésiastique* et *les Machabées*, non compris dans le canon palestinien, fournissaient une puissante recommandation aux livres contestés par les Juifs. De son côté, Cassiodore en indiquant les computations différentes de celle de saint Augustin et de la Vulgate présentait cette dernière comme un perfectionnement des autres. Saint Isidore donnait une expression précise et complète à la tradition occidentale, en ajoutant aux trois divisions de la Bible hébraïque une quatrième division pour les livres qui n'étaient pas reçus dans le canon palestinien et que l'Église acceptait comme ayant une autorité égale aux autres (1), puis en citant les 27 livres du Nouveau Testament, parmi lesquels étaient énumérées sans distinction les trois épîtres de saint Jean, quatorze de saint Paul, deux de saint Pierre, une de saint Jacques, une aussi de saint Jude, et l'Apocalypse.

Mais, à côté de ces documents précieux qui appuyaient dans l'enseignement la tradition universelle en Occident où, de l'aveu de tout le monde, on lisait tous ces livres, chacun pouvait connaître les incertitudes exprimées soit dans le com-

(1) *Proœmia in lib. Vet. et N. Testam.* Prolog. Ex quibus . . . Hebræi non recipiunt, Ecclesia tamen eosdem inter canonicas scripturas enumerat.

mentaire de saint Hilaire sur les Psaumes soit dans l'exposition de Rufin sur le symbole. Surtout on savait quelle était la doctrine de saint Jérôme, qui, dans le prologue aux livres des Rois, le fameux *Galeatus*, et dans les endroits cités plus haut, mentionne comme seuls livres canoniques de l'Ancien Testament les livres admis par les Juifs de Palestine, c'est-à-dire les protocanoniques. « Ce prologue, disait-il dans l'introduction aux *Livres des Rois*, peut servir de préambule à tous les livres que nous avons traduits de l'hébreu, pour montrer que ce qui est en dehors d'eux doit être placé parmi les apocryphes » (1). Or ce qu'il fallait ainsi ranger dans la classe des apocryphes c'était la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Judith*, *Tobie*, et les *Machabées*.

Par exemple, le Nouveau Testament passait en entier, dégagé même dans les actes publics et les citations des docteurs, de certains traités qui, au commencement, avaient été lus dans l'Église pour l'édification des fidèles ; et si le 85e des *Canons apostoliques* et le 60e canon du concile de Laodicée excluaient l'*Apocalypse* et l'*Epître de saint Jude*, c'était un fait qui ne pouvait avoir aucune influence sur l'opinion des scolastiques, vu que la collection de Denys le Petit qui avait transmis les canons de Laodicée et les *Canons apostoliques* ne renfermait ni l'un ni l'autre de ceux-là.

Les écoles avaient donc pu entrer facilement en possession de toutes ces connaissances et les transmettre au XIIe siècle ; et parce que saint Isidore et saint Jérôme étaient des maîtres vénérés entre tous, il se forma dès le début, dans l'enseignement du moyen âge, deux courants en rapport avec les doctrines différentes des deux illustres docteurs. Alcuin, d'abord, soit dans son 1er livre contre Elipand soit dans le *Dialogus puerorum* composé d'après les questions de saint Isidore sur l'Ancien et le Nouveau Testament, adopte la thèse acceptée par l'usage et la tradition ; Théodulfe lui aussi dans sa récen-

(1) Hic prologus Scripturarum, quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hæbreo vertimus in latinum, convenire potest, ut scire valeamus quidquid extra hos est inter ἀπόκρυφα esse ponendum. *Præfatio in libros Samuel et Malachim*, Hieronymi *Op.*, t. VII. Par ce mot *apocryphes*, S. Jérôme veut seulement désigner les livres qui, n'étant pas placés dans le canon des Écritures, ne doivent pas être considérés comme inspirés.

sion suit l'ordre et la classification du célèbre archevêque de Séville. Mais le grand théologien du siècle, Raban, fut plus encore l'écho fidèle des doctrines anciennes. D'une part, en sept chapitres du 5e livre *De Universo*, puis dans une suite de vingt chapitres du *De Clericorum institutione*, il réunit un ensemble de questions sur tout ce qui se rapporte à l'introduction des Livres saints. Chez lui, comme chez la plupart de ceux qui écrivent alors sur la sainte Écriture, l'influence de la pratique traditionnelle est dominante, le pape saint Nicolas Ier le constate avec autorité dans la lettre écrite en 865 aux évêques de la Gaule : « L'Ancien et le Nouveau Testament, doivent être reçus intégralement bien qu'ils ne soient pas annexés en entier au recueil des canons, parce qu'il paraît y avoir un jugement du saint Pape Innocent I qui ordonne de les recevoir......... ».

Cependant, malgré de telles recommandations, malgré le décret d'Innocent Ier lui-même auquel sans doute on ne donnait pas une signification impérative, les idées hieronymiennes trouvent un asile auprès d'Agobard et d'Haimon d'Alberstadt. Ces auteurs, en répétant les expressions de saint Jérôme, se rendaient-ils bien compte de toute l'importance de la question et des conséquences qu'on doit tirer de la noninsertion d'un livre dans le canon ? Agissaient-ils par opposition réfléchie aux deuterocanoniques ? Nous ne le croyons pas. Ils connaissaient la pratique universelle dans l'Église, eux-mêmes s'y associaient et ils inséraient les renseignements fournis par saint Jérôme sans les appuyer sur aucune raison, sans rien y ajouter ; Agobard certainement avait une vraie connaissance de l'inspiration ; sa lettre à Frédégise (1), contre l'inspiration verbale, ne laisse aucun doute sur l'étendue de sa science en cette matière, mais il ne paraissait pas au même point comprendre toute la portée de la thèse de la canonicité. Ainsi doit-on dire de Walafrid Strabon ; dans la *Glose* il insère les écrits de Raban son maître et semble par là accepter ses idées sur les livres canoniques, puis, à côté,

(1) *Liber contra objectiones Fredigisi abbatis*, Patrolog., t. CIV.

il place les préfaces où saint Jérôme laisse entrevoir ses incertitudes.

L'ouvrage le plus sérieux peut-être qu'on ait conservé de cette époque lointaine sur les questions scripturaires est le traité de Notker intitulé *De interpretibus divinæ Scripturæ.* Ce livre est pour le temps une perle d'érudition, où sont indiqués exactement les Pères de l'Église et les auteurs ecclésiastiques qui ont le mieux écrit sur chacune des parties de l'Ecriture. On y voit dans quelle large mesure ce moine du Xe siècle était au courant de la littérature patristique et quelle précieuse ressource cette sorte de répertoire pouvait offrir aux hommes studieux. Or, Notker lui aussi s'attache aux idées de saint Jérôme et paraît se référer, pour la détermination des livres canoniques de l'Ancien Testament, au seul canon des Juifs de Palestine. Il indique sans doute les auteurs à consulter sur les livres qui n'y sont pas contenus comme sur le autres ; mais, par exemple, il dit à propos de la *Sagesse :* « Sur le livre inscrit sous le nom de *Sagesse de Salomon* je ne connais aucune explication des auteurs si ce n'est quelques traits exposés à l'occasion d'autres livres ; car rejeté complètement par les Juifs, ce livre est regardé comme douteux par nos maîtres. Cependant puisque les anciens ont coutume de le lire pour l'utilité de la doctrine, on l'appelle *ecclésiastique* parmi nous. Pourquoi dirais-je des livres de *Judith*, d'*Esther* et des *Paralipomènes* par qui et comment ils sont expliqués, puisque la lettre elle-même n'en est pas reconnue comme autorisée, mais seulement comme digne de rester dans la mémoire et l'admiration ? Pareille chose doit être admise au sujet des *Machabées* » (1).

L'auteur, dont les connaissances étaient certainement très étendues, avait sans doute étudié, lui, le traité de Junilius Africanus ; on s'en aperçoit à la manière dont il fait le par-

(1) *De Interpretibus divinæ Scripturæ*, c. III, Patrol. t. CXXXI, Ed. Migne. Ce passage de Notker exprime fidèlement la pensée de Rufin sur les deutéro-canoniques : « Qui non canonici sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt ». — *Comm. in Symb.*, 38, Patr. t. XXI. C'est aussi le sens des paroles de S. Jérôme : Ecclesia legat ad ædificationem plebis non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. — *Præfat. in libros Salomonis*, t. XXVIII, col. 1243.

tage des livres de la Bible au point de vue de leur autorité, et on s'explique ainsi pourquoi il range les *Paralipomènes*, *Job* et *Esther* parmi les livres non canoniques ; il ne fait en cela que reproduire l'erreur déjà commise par Junilius. Du reste, à propos du Nouveau Testament il montre aussi une circonspection exagérée, car s'il parle des épîtres canoniques, on ne sait trop à quel titre il les range dans le catalogue des Livres saints, on le voit citer l'*Épître de saint Jean* comme s'il n'admettait que la première dans le canon.

Le même mouvement apparaît au XI[e] et au XII[e] siècle. Pendant que certains docteurs comme Rupert de Deutz et Jean de Salisbury s'attachent à l'opinon défavorable aux deuterocanoniques, la plupart des auteurs, avec Etienne Harding, Gislebert, Honorius d'Autun, et Gilles de Paris, suivent la thèse qui se recommande de l'usage des églises et des décrets des pontifes romains. Et tout cela devait sans doute agiter les esprits avec une puissance particulière dans ce commencement du XII[e] siècle, où les nombreuses discussions avec les hérétiques et les Juifs portaient l'attention du côté des Livres saints, de leur autorité, leur mode d'interprétation, leur correction, dans ce temps où Etienne de Citeaux ne craignait pas de recourir à la science des Juifs pour rétablir la vraie leçon de la Bible, où Odon de Cambrai faisait des *Tétraples* sur les Psaumes, à l'imitation d'Origène.

Que Saint-Victor soit resté en dehors de ce mouvement, on ne saurait le supposer, si l'on se rend compte du soin avec lequel les religieux de l'abbaye naissante s'efforçaient de diriger leurs études dans toutes les branches du savoir. Du reste il suffit de parcourir les ouvrages des principaux docteurs de Saint-Victor au XII[e] siècle, pour comprendre la grande part faite à l'étude de la Bible et des questions scripturaires dans le programme de leurs travaux. Adam de Saint-Victor lui-même n'a-t-il pas consacré aux prologues de saint Jérôme et à l'explication des vocables difficiles de la Bible les loisirs que lui laissait la composition de ses célèbres proses (1)?

(1) Summa de difficilibus vocabulis Bibliorum. — Expositio super omnes prologos Bibliæ.

Mais on doit reconnaître que de ce côté encore Hugues eut un rôle à part et une influence spéciale.

Au commencement du XII[e] siècle en effet on ne trouvait pas réunies toutes les notions nécessitées comme préambule à l'étude complète des Ecritures, il fallait aller les chercher ou bien dans les grands ouvrages des Pères, quelquefois au milieu de travaux totalement différents comme étaient les *Etymologies* de saint Isidore, ou bien en des dissertations ne contenant que des questions détachées. C'est l'honneur de notre Victorin d'avoir compris le profit qu'il y avait à rassembler tous ces matériaux pour en faire un traité complet. Ce traité, il nous l'a laissé soit dans le *De Scripturis et Scriptoribus* soit dans les trois derniers livres du *Didascalicon ;* nous trouvons en effet dans ces deux écrits une étude sur la notion du livre divin et sa distinction du livre profane, sur le nombre, l'ordre et l'autorité des livres de l'Ancien et du Nouveau testament, sur les collections, les auteurs, les versions de la Bible et sur les Apocryphes, puis sur les différents sens de l'Ecriture, les règles d'herméneutique et les difficultés qui se rencontrent dans la lecture de la Bible. Tout cela certainement fournit un programme très savant et habilement rempli, et par cette étude didactique Hugues a mérité dans les sciences divines elles-mêmes le titre de *Didascalus* que la première partie du *Didascalicon* lui avait obtenu dans les sciences profanes.

Est-ce à dire pourtant que l'exécution de ce plan si bien tracé soit toujours parfaite et Hugues nous a-t-il donc laissé sur ce sujet un véritable chef-d'œuvre ? D'abord on ne saurait chercher dans ses études sur l'Écriture une régularité absolue. Outre de fréquentes répétitions il y a des parties d'une utilité contestable et surtout d'une longueur démesurée, comme cet interminable chapitre *De difficultatibus sacræ Scripturæ* (1) où l'auteur s'aventure dans certaines difficultés historiques que ne semble guère réclamer la nature de son travail. Pour expliquer ces défauts de composition, on peut dire sans doute que ces deux traités sont des notes, des le-

(1) *De Scripturis et Scriptoribus*, c. XVIII.

çons auxquelles Hugues se réservait de donner la dernière main si la mort ne l'eût pas emporté trop rapidement; mais enfin, prenant les écrits tels qu'ils nous ont été laissés, nous sommes obligés de signaler ces imperfections. D'un autre côté, si l'assemblage de ces différents chapitres est bien l'ouvrage du Victorin et représente à ce titre les opinions qu'il professait, on trouve dans ces pages bien peu de choses qui lui soient personnelles ; à vrai dire c'est l'œuvre d'un compilateur, beaucoup plus que d'un docteur. Ainsi, presque toute la partie qui concerne les écrivains sacrés, les livres canoniques et les versions des saints Livres, c'est-à-dire dans le *Didascalicon* la matière de treize chapitres assez étendus et dans le *De Scripturis* sept chapitres complets, tout cela est emprunté *de verbo ad verbum* au VI[e] livre des *Étymologies* de saint Isidore. Et ce qui montre bien que ces chapitres sont insérés non au hasard mais en raison de leur conformité avec les doctrines propres de Hugues, c'est qu'il tronque le texte de saint Isidore pour ajouter de longues parties du *Prologus galeatus* qui laissent voir que les sentiments de saint Isidore ne sont pas les siens (1). Le passage qui concerne les fameuses règles d'interprétation dont le *De doctrina christiana* nous donne la substance est pris littéralement encore dans le troisième livre des *Sentences* du grand archevêque de Séville ; ensuite il transcrit une partie du décret du pape Gélase sur les livres authentiques et apocryphes ; enfin il s'inspire visiblement du troisième livre *De clericorum institutione* de Raban dans les chapitres qu'il consacre à la méthode de lecture des saints Livres ; mais on doit dire que sur cette dernière partie le plus souvent il se retrouve lui-même pour donner de sages conseils, un enseignement substantiel et vraiment fructueux soit au point de vue de l'édification soit pour la science ecclésiastique. Du reste, ne craignons pas de le répéter, à quelque source que l'auteur soit allé puiser, il porte la responsabilité de toute la doctrine contenue dans ses traités, car l'assemblage est bien de lui, et nous pouvons sans hésitation demander à ces deux

(1) Voir le c. I du l. VI. *Etymolog.* et le c. VI du traité *De Scripturis et Scriptoribus sacris.*

écrits, le *De Scripturis* et le *Didascalicon*, ce que pensait et enseignait notre Victorin sur ces sujets difficiles.

Les deux opuscules commencent par une sorte de définition des Livres saints et un exposé des titres qui font différer l'Écriture de toute œuvre humaine ; ce n'est pas une thèse sur l'inspiration, ce sont des notions pouvant servir de principes pour apprécier la valeur des livres rangés dans le catalogue des saintes Écritures.

L'Écriture, dit Hugues, c'est l'ensemble des Livres divins connus sous le nom d'Ancien et de Nouveau Testament; et par Livres divins on entend les livres que l'autorité de l'Église universelle reçoit comme tels pour l'affermissement de la foi et qu'elle destine à être lus dans l'assemblée des fidèles (1). Mais cette notion ne semble pas suffire à Hugues Il y a, dit-il, d'autres ouvrages composés par des hommes religieux et sages qui, bien que non approuvés par l'Église universelle, sont pourtant comptés parmi les Livres divins, parce qu'ils ne s'éloignent pas de la foi catholique et qu'ils enseignent des choses utiles (2).

Ce début, nous devons l'avouer, n'est pas heureux. Appeler divin le livre publié par un écrivain dès lors que l'autorité de l'Église universelle le reconnaît comme tel, cela pourrait avoir un bon sens et désigner le *Criterium* d'après lequel on peut distinguer la divine Écriture, à la condition cependant de ne pas comprendre par autorité de l'Église universelle, toutes les églises dispersées, mais l'autorité qui préside à l'Église universelle ; c'est en effet à l'Église seulement que nous devons aller demander la règle qui permet de reconnaître si un livre est ou n'est pas divin. Mais, est-ce là le sens que l'auteur a voulu donner à ses paroles ? Hugues, par cette définition, paraît bien indiquer que le caractère de divinité est un caractère conféré et non reconnu

(1) Scripturæ divinæ sunt quas a catholicæ fidei cultoribus editas, auctoritas universalis Ecclesiæ ad ejusdem fidei corroborationem in numero divinorum computandas recipit et legendas retinuit. *Erudit. didasc.*, lib. IV, c. I.

(2) Sunt præterea alia quamplurima opuscula a religiosis viris et sapientibus diversis temporibus conscripta quæ licet auctoritate universalis Ecclesiæ probata non sint, tamen quia a fide catholica non discrepant et nonnulla etiam utilia docent, inter divina computantur eloquia. *Ibid.*

seulement par l'Église: « Ce sont des livres composés par certains écrivains, qui, à cause du secours qu'ils apportent à la foi, sont appelés divins par l'Église et choisis pour être lus dans l'assemblée des fidèles » (1). Puis n'ajoute-t-il pas, sans aucune restriction, qu'on peut ranger parmi les Livres divins d'autres livres qui, bien que n'étant pas admis par l'autorité de l'Église universelle, enseignent des choses utiles à la foi des fidèles ?

Il y a dans toutes ces paroles une confusion inexplicable qui fausse complètement le sens de ces mots, *Livres saints, Livres divins*, considérés au point de vue des sources de notre foi. On serait en droit, d'après ces notions, de classer parmi les Livres divins les ouvrages de saint Athanase, de saint Augustin, à plus forte raison les décrétales des papes, tous les livres écrits avec l'assistance divine ou simplement sous l'influence du mouvement pieux; même les livres où n'est pas offensée la doctrine catholique, pourvu seulement qu'ils exposent quelque point de dogme et les préceptes de la morale, seraient des livres divins au sens théologique du mot. Une définition pareille doit logiquement conduire à des conclusions inexactes, et nous verrons en effet que dans la suite de ses traités Hugues n'a pas trahi ce début ; bientôt nous aurons à parler d'une théorie personnelle à lui qui dénote des idées complètement fausses sur la notion des Livres saints.

Le premier chapitre du *De Scripturis* corrige heureusement cette défaillance. Après un aperçu sur les écritures profanes, il définit ainsi l'Écriture divine: « l'Écriture inspirée par l'esprit de Dieu qui, exprimée par ceux qui ont reçu le souffle d'en haut, rend l'homme divin et le reforme à la ressemblance de Dieu en le portant à sa connaissance et à son amour » (2). Ici nous sommes en présence d'une vraie notion de l'Écriture, quel que soit le *Criterium* qui en fait connaître la divinité. L'Écriture sainte, au sens théologique du mot, doit être di-

(1) *Ibid.*

(2) Sola illa Scriptura jure divina appellatur quæ per Spiritum Dei aspirata est et per eos qui Spiritu Dei locuti sunt, administrata, hominem divinum facit, ad similitudinem Dei illum reformans, instruendo ad cognitionem et exhortando ad dilectionem ipsius. *De Scripturis*, c. I.

vine dans sa cause, car c'est la parole de Dieu, divine dans ses effets, elle nous communique la connaissance et l'amour de Dieu et nous forme à sa ressemblance. Et parce que dans l'Écriture c'est Dieu qui parle, *tout ce qui y est contenu est vérité, tout ce qu'elle donne est bonté, tout ce qu'elle promet est félicité* (1). Ainsi se trouve affirmée nettement, avec l'autorité des Livres divins au point de vue de la vérité et de l'enseignement de la foi, la différence essentielle entre l'Écriture inspirée et les livres humains qui mêlent le faux au vrai et le mal au bien ; tandis que ce qui semble divin dans ces derniers abaisse à la terre par le mélange des choses fausses qui s'y rencontrent, ce qui paraît terrestre dans l'Écriture élève l'âme à la pensée et à l'amour des choses célestes par la connaissance pure qu'elle donne du Créateur. Enfin, outre cette différence du côté de la cause et des effets, l'Écriture offre avec les livres humains une nouvelle différence du côté de l'objet. Les livres humains ne nous font connaître que la créature, les Livres saints nous montrent l'œuvre de la réparation avec tous ses sacrements, et ceux qui ont précédé le grand mystère et ceux qui le suivent ; or, dit excellemment notre Victorin, les œuvres de la création sont des œuvres de servitude, destinées à être soumises à l'homme, les œuvres de la réparation sont des œuvres de salut, faites pour relever l'homme abattu par le péché ; de là encore l'excellence des divines Écritures (2).

Ne demandons pas à notre théologien tous les développements consacrés par les auteurs modernes à la notion des Livres saints à l'étude de l'inspiration dans sa nature et son étendue ; malheureusement même, les définitions inexactes du *Didascalicon* auront plus d'influence sur la suite de sa pensée que cette explication du *De Scripturis ;* on n'en doit pas moins féliciter Hugues de cet exposé, puis dans ces temps où les auteurs se contentaient trop souvent des gloses et des commentaires, c'était un progrès dont il faut savoir tenir compte que ce retour à une étude générale sur la nature et la valeur de l'Écriture.

(1) Ibid.
(2) *De Scripturis*, c. II.

Suivons maintenant le texte de notre auteur au sujet du canon des Livres saints et nous y trouverons des choses intéressantes. Si on veut, dit-il, faire l'énumération des livres contenus dans l'Ancien Testament, on trouve, d'après la division classique chez les Juifs, trois ordres d'ouvrages, la loi, les prophètes et les hagiographes. Et pour en faire l'énumération il se contente de transcrire une partie du *Prologus galeatus*. Sur ce point donc, notre Victorin se montre entièrement attaché aux idées de saint Jérôme, il n'ajoute pas au catalogue des Juifs admis par saint Jérôme, le quatrième ordre de livres dont parle saint Isidore et après lui Raban : *Quartus est apud eos ordo veteris Testamenti eorum librorum qui in canone hebraico non sunt, quorum primus Sapientiæ liber est, secundus Ecclesiasticus, tertius Tobias, quartus Judith, quintus et sextus Machabæorum, quos licet Judæi inter apocrypha separent, Ecclesia tamen Christi inter divinos libros et honorat et prædicat* (1).

Peut-être Hugues va-t-il jusqu'où allaient Pierre le Vénérable et Rupert, eux-mêmes trop fidèles disciples de saint Jérôme, qui reconnaissaient que ces livres, tout en n'atteignant pas à la sublime dignité des précédents, ont mérité cependant d'être reçus par l'Église (2) ? Lui aussi en parlant de ces livres dit, *qui leguntur quidem sed non scribuntur in canone... leguntur tamen et ad Vetus Testamentum pertinent.* Tout ce qu'il refuse c'est de les admettre à faire partie non seulement du canon des Juifs mais encore du canon de l'Église (3). Or quelle portée ces dernières expressions ont-elles sous la plume de notre docteur? Sans doute en théorie Hugues reconnaît à ces livres une moindre autorité qu'aux autres, car on ne peut les employer contre les juifs ou les hérétiques *ad confirmationem dogmatum obtinendam*, ils servent seulement *ad ædificationem plebis*, et enfin *non confirmantur in canone* (4) ; ainsi, théorique-

(1) *Etymolog.* l. VI, c. I.
(2) Et si ad illam sublimen præcedentium dignitatem pervenire non potuerunt, ab Ecclesia suscipi meruerunt.
(3) *De Scripturis.* c. II, *Erudit didasc.* lib. IV, c. II.
(4) *Ibid.*

ment ils sont d'un degré inférieur ; et pourtant, en pratique, Hugues les commente comme les autres, en explique les allégories et les difficultés comme pour les livres des premières classes. Naturellement, il admet la division de l'Ancien Testament en 22 livres suivant le nombre des lettres hébraïques, 5 livres de la *loi*, 8 des *prophètes*, 9 des *hagiographes*, et il explique dans les termes mêmes de saint Jérôme le groupement établi pour former ces trois divisions. En outre, pour rendre compte de la collection des livres de l'Ancien Testament, il emprunte à saint Isidore le passage où ce saint docteur expose dans sa forme mitigée l'opinion d'après laquelle Esdras aurait réuni tous les Livres saints admis par les Juifs ; il ne prend pas intégralement le récit merveilleux du faux Esdras (1), il se contente de dire qu'Esdras transcrivit les Livres saints, en leva les fautes qui s'étaient glissées dans le texte par l'inattention ou la mauvaise foi, et divisa l'Ancien Testament en 22 livres (2).

Son étude sur les auteurs du texte sacré est une suite de passages, empruntés à ses docteurs favoris Jérôme et Isidore, qui n'a rien de particulièrement intéressant. Dans l'énumération qu'il fait des principales versions, il nomme en premier lieu les Septante, au sujet desquels il raconte l'histoire d'Aristée et les circonstances merveilleuses ajoutées par la tradition des Juifs, sans manquer toutefois de faire observer que saint Jérôme conseille de ne pas prêter foi à cette légende. Puis il cite les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, celle qui est appelée Vulgaire, dont l'auteur est inconnu, et les deux versions notées sixième et septième, qu'il semble attribuer à Origène, tandis que saint Isidore dit plus exactement qu'elles ont été trouvées par Origène et ajoutées à ses Hexaples pour former les Octaples (3). Enfin vient la 8[e], la version latine de saint Jérôme, de toutes la plus

(1) *Esdræ*, lib. IV, c. XIV.

(2) Cuncta legis ac prophetarum volumina quæ fuerant a gentibus corrupta, correxit, ipsumque Vetus Testamentum in viginti duos libros constituit, ut tot libri essent in lege quot habeantur et litteræ. *De Scripturis*, c. VIII. *Erudit. didasc.*, l. IV, c. IV.

(3) Sextam et septimam Origenes fecit. *De Scripturis*, c. IX. Sextam et septimam editionem Origenes miro labore reperit. *Etymolog.*, lib. VI, c. IV.

parfaite et la plus conforme au texte original — *hebraicæ veritati* — (1), celle que l'Église fait lire dans tout l'Occident et dont l'abandon par quelques-uns causait déjà de sérieux embarras pour la prédication et la discussion publique (2).

Dans toutes ces études sur la nature, la division de l'Ancien Testament, la formation du canon, Hugues fait sans doute quelques faux pas, mais partout il se trouve en noble compagnie, nous ne saurions dire la même chose à propos de sa doctrine sur la composition du Nouveau Testament.

Le Nouveau Testament, d'après lui, se divise comme l'Ancien en trois ordres : les Évangiles, les Apôtres et.... les Pères. Les écrits des Pères ce sont les décrétales des papes qu'il appelle canoniques ou *regulares* et les ouvrages des docteurs comme saint Jérôme, saint Athanase, saint Augustin. Ainsi, pour notre Victorin, il faut recevoir les décrets des papes et des conciles, les traités de certains auteurs ecclésiastiques au même titre que les *hagiographes* de l'Ancien Testament ! Si parfois il compare les écrits des docteurs à ces autres livres non canoniques d'après lui, que les Juifs n'ont pas acceptés, ailleurs il établit une similitude exacte entre les ouvrages des Pères et les écrits des *hagiographes* qui font partie du canon des Juifs : *In his ordinibus maxime utriusque apparet convenientia quod sicut post legem prophetæ et post prophetas agiographi, ita post evangelium apostoli et post apostolos doctores ordine successerunt. Et mira quadam divinæ dispensationis ratione actum est ut, cum in singulis plena et perfecta veritas consistat, nulla tamen superflua sit* (3). Alors les œuvres des Pères sont des livres divins inspirés comme les *Psaumes*, *Job*, les *Proverbes* ? Ou bien l'Écriture se compose non seulement des livres écrits sous l'inspiration divine mais de tout ce qui vient d'un homme assisté par Dieu, comme le Souverain Pontife parlant *ex cathedra* et même l'auteur écrivant sous l'influence du mouvement

(1) *De Scripturis*, c. IX.

(2) Usu autem pravo invalescente qui nonnunquam solita magis quam vera appetit, factum est ut, diversas diversis sequentibus translationes, ita tandem omnia confusa sint, ut pene nunc cui tribuendum sit, ignoretur. *Ibid.*

(3) *De Scripturis*, c. ~~VII~~. VI

pieux. Nous retrouvons là une application logique de la fausse définition donnée au IVe livre du *Didascalicon*.

Par endroits cependant, Hugues a l'air de comprendre tout ce qu'il y a d'extraordinaire dans son langage. Ainsi il ajoute à ce que nous venons de citer : *Hæc tamen scripta Patrum in textu divinarum Scripturarum non computantur;* et il cherche un point de comparaison dans certains écrits de l'Ancien Testament ». Comme il y a des livres qui sont lus dans l'Église et qui pourtant ne font pas partie du canon des Écritures tels que la *Sagesse* de Salomon et d'autres, ainsi devons-nous dire des écrits des Pères qui, sans être comptés dans le texte de la nouvelle loi, appartiennent cependant au Nouveau Testament » (1). Hugues fait donc une distinction entre appartenir au Nouveau ou à l'Ancien Testament comme Écritures divines et être compté dans le texte — c'est-à-dire dans le canon — de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Abstraction faite de la singularité de cette théorie, il ne faudrait pas du moins mettre les écrits des Pères en parallèle avec les *hagiographes* qui eux appartiennent bien au texte de l'Ancien Testament, il ne faudrait pas surtout les appeler divins dans ce sens qui convient exclusivement à la sainte Écriture.

En somme dans cette thèse sur le canon des Livres saints, Hugues refuse absolument aux écrits de l'Ancien Testament sur lesquels les plus hardis des anciens docteurs proposaient seulement un doute, aux *αντιλεγομενα*, le caractère de divinité et d'inspiration que l'état de la science scripturaire ne pouvait manquer de lui laisser apercevoir ; et il donne aux livres des écrivains ecclésiastiques, en les comparant aux *hagiographes* de l'Ancien Testament, un caractère de divinité que la théologie d'aucune époque ne leur a reconnu.

A qui notre Victorin avait-il emprunté cette doctrine ? Sans doute il avait trouvé dans le décret célèbre qui porte le nom du pape Gélase, à côté des livres canoniques reçus dans l'Église, une liste d'écrits déclarés authentiques ; mais les termes mêmes employés par l'auteur du décret montrent assez que ces écrits ne sont pas rangés par lui dans les divines

(1) *De Scripturis.*, c. VI.

Écritures : *Quamvis aliud fundamentum nullus possit ponere præter id quod positum est, qui est Christus Jesus, tamen ad ædificationem nostram, eadem Sancta Romana Ecclesia post illos Veteris vel Novi Testamenti quos regulariter suscipimus, etiam has suscipi non prohibet scripturas* (1) ; or ces écrits authentiques que l'Église ne défend pas de recevoir après les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont précisément les définitions et les décrets des quatre grands conciles et les ouvrages les plus importants des Pères. Avait-il voulu imiter Cassiodore qui, dans le *De institutione divinarum litterarum*, après l'examen des livres du Nouveau Testament parle aussi des quatre premiers conciles généraux et des Pères de l'Église (2) ? C'est impossible, car chez Cassiodore comme dans le décret du pape Gélase, la distinction est assez nettement formulée pour qu'on ne puisse se tromper sur la pensée de l'auteur.

Cette erreur, il faut le reconnaître, est bien personnelle à Hugues de Saint-Victor, et mieux que tout autre elle nous montre les idées confuses qui régnaient encore dans certains esprits sur la nature de l'inspiration et la canonicité des Livres saints.

Après cela, Hugues donne une liste exacte des écrits du Nouveau Testament : les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les Épîtres de saint Paul — avec cette remarque prise dans saint Jérôme et saint Isidore que l'Épître aux Hébreux est attribuée par les uns à saint Barnabé, par les autres à saint Clément — en outre, les Épîtres canoniques au nombre de sept et enfin l'Apocalypse. Sur ce sujet l'auteur ne trouve aucune matière à distinction entre les écrits qui étaient lus et ceux qui étaient confirmés dans le canon ; c'est que son guide habituel, saint Jérôme, lui avait fourni en ce point une doctrine d'une exactitude parfaite. Dans le *Didascalicon* Hugues consacre aux *canons des Évangiles*, *De canonibus evangeliorum*, un chapitre dans lequel il rend compte des travaux d'Ammonius et d'Eusèbe sur la concorde des Évangiles ; puis

(1) Gelasii decretum de Scripturis canonicis et apocryphis.
(2) *De institutione*, c. XI.

il prend dans les *Etymologies* les chapitres qui traitent des quatre premiers conciles œcuméniques et de leur autorité au point de vue de l'enseignement catholique.

Il serait inutile de s'arrêter longuement sur ces dissertations. Disons seulement combien nous regrettons que Hugues, qui devait être préoccupé de ces hautes et intéressantes questions, qui en faisait l'objet de son enseignement, se soit contenté de transcrire quelques chapitres dans les auteurs qu'il avait sous la main et n'ait pas songé à approfondir des thèses si importantes pour la théologie.

L'examen des livres canoniques amenait nécessairement une étude sur les apocryphes. Mais comment parler des apocryphes d'une manière précise lorsque la notion des Livres divins est si obscure ?

D'abord qu'est-ce qu'un apocryphe ? Le mot a reçu de nombreuses définitions. Au sens étymologique c'est un livre caché ; suivant saint Jérôme c'est un ouvrage dont l'auteur est caché, est inconnu. D'après cela, dit Hugues, on pourrait appeler apocryphes même des livres contenus dans le canon, comme le *Livre de Job* dont l'auteur est inconnu (1). Toutefois cette signification n'est guère acceptée en matière d'Écriture sainte.

Le livre qui n'est pas reçu par l'assentiment universel de la synagogue ou de l'Église, voilà, d'après lui, le livre vraiment apocryphe. Il faut donc appeler apocryphes les αντιλεγομενα ou deuterocanoniques de l'Ancien Testament (2). Cette application à laquelle Hugues était conduit par sa définition n'était pas admise, on le pense bien, de ceux qui comprenaient la véritable portée de la tradition catholique ; pour ceux-ci les αντιλεγομενα étaient bien des livres inspirés et divins et non des apocryphes.

(1) Apocryphus, idest, dubius et absconditus liber duobus modis dicitur : vel quia auctor ejus incertus, vel quia communi assensu fidelis synagogæ vel ecclesiæ non est receptus et confirmatus, etsi etiam nihil in eo pravi reperiatur. Unde et liber Job apocryphus est, quia dubii auctoris ; in canone tamen confirmatus est auctoritate fidelis synagogæ. Item Ecclesiasticus, liber Sapientiæ Salomonis et duo libri Machabæorum, Tobias, Judith et liber Jesu filii Sirach apocryphi sunt ; leguntur tamen et ad vetus Testamentum pertinent, sed non sunt confirmati in canone. *De Scripturis* c. XII.

(2) Ibid.

En cela, pourtant, il n'y a pas de mépris attaché au terme d'apocryphe. Mais dans un passage qui du reste est la reproduction du chapitre vi[e] des *Étymologies*, notre Victorin entend par apocryphes les livres dont l'auteur est ignoré, qui sont d'une autorité douteuse et ont été prohibés après un examen diligent de la puissance canonique (1). Avec ce dernier sens, les deutérocanoniques qui étaient lus dans l'Église ne sont pas des apocryphes.

Ayant signalé les livres des Pères comme une dépendance des saintes Écritures, Hugues devait chercher à donner le catalogue des ouvrages qu'on était en devoir de lire ; n'en trouvait-il pas des exemples remarquables dans saint Jérôme, dans Gennade et encore dans le décret attribué au pape Gélase ? Si notre auteur ne tient pas tout le compte voulu de ce dernier décret pour la liste des livres canoniques, on doit reconnaître qu'il a tiré un grand parti du catalogue des ouvrages des Pères, il y cueille beaucoup de citations, des remarques nombreuses sur les écritures authentiques. De plus, lorsqu'il en arrive aux livres suspects, ceux qu'il appelle livres apocryphes dans le dernier sens expliqué plus haut, il se contente de prendre textuellement le catalogue entier contenu dans le décret de Gélase.

Cette longue étude terminée, Hugues commence une sorte de traité d'herméneutique où l'on rencontre des passages plus personnels et plus exacts que la doctrine exposée au sujet du canon des saints Livres. Il présente d'abord les différents sens de l'Écriture, puis les règles d'interprétation, les fruits de la lecture des Livres saints, enfin le mode d'après lequel ils doivent être lus tant au point de vue de la conduite morale qu'au point de vue de l'acquisition de la science.

Le premier sens de l'Écriture, dit-il, c'est le sens historique ou littéral (2). Mais l'Écriture a cette propriété que les choses signifiées par les mots dont elle se compose signifient à leur tour d'autres choses ; cette signification des choses c'est le

(1) *Erud. didasc.*, lib. IV, c. VII.

(2) Prima expositio est historica, in qua consideratur prima verborum significatio ad res ipsas de quibus agitur. Voir le chapitre III[e] *De Scripturis* et dans le livre V[e] *Erudit. didasc.* les chapitres 2 et 3.

sens spirituel ou mystique. L'auteur montre par des exemples, l'histoire de Job notamment, la réalité du sens spirituel dans nos saints Livres, et c'est avec une grande élévation de pensée qu'il en établit l'excellence et la beauté. De plus cette démonstration en faveur du sens spirituel est loin de porter atteinte à l'utilité du sens littéral ; et Hugues à ce propos saisit l'occasion de réprouver les tentatives de certains commentateurs qui paraissaient vouloir renouveler les procédés d'Origène, faire disparaître la lettre pour ne montrer que l'allégorie : « Nous, disent-ils, nous lisons l'Écriture, mais nous ne lisons pas la lettre, nous ne regardons que l'allégorie. — Comment pouvez-vous lire l'Écriture et ne pas lire la lettre ? Qu'est-ce que l'Écriture sans la lettre ? — Un sage lecteur ne méprise pas le sens de la lettre car c'est le moyen par lequel l'Esprit Saint fait apparaître à notre faiblesse le mystère des choses spirituelles » (1) ; Hugues part de là pour s'élever à toutes les hauteurs de la doctrine : « La vie de la chair, dit l'Apôtre, naît avant la vie spirituelle, la sagesse même de Dieu, si d'abord elle ne s'était manifestée corporellement, n'aurait pu amener notre esprit ténébreux à la contempler spirituellement. Ne méprisez pas dans la parole de Dieu son côté le plus humble, c'est par la bassesse que nous sommes conduits aux gloires de la divinité. Vous regardez sans doute comme de la boue tout ce qui dans la parole de Dieu paraît au dehors et vous foulez cela aux pieds, vous dédaignez cette partie corporelle, visible, que la lettre raconte, mais écoutez : c'est par cette boue, l'objet de votre mépris, que l'œil de l'aveugle est éclairé. Lisez donc attentivement l'Écriture et apprenez d'abord avec soin ce qu'elle raconte corporellement » (2). On voit en quel noble langage notre Victorin établit la règle fondamentale de tout herméneutique, à savoir que la première place dans l'étude de l'Écriture appartient au sens littéral.

Pour l'explication des différents sens spirituels, il suit la doctrine exposée par saint Jérôme dans sa lettre à Hédibie, et,

(1) *De Scripturis*, c. VI.

(2) *Ibid.* Le chapitre dans lequel Hugues expose avec tant de force la nécessité du sens littéral mériterait d'être cité en entier.

contrairement à la théorie de saint Isidore et de Cassiodore, il n'en distingue que deux, le sens purement allégorique et le sens anagogique qui désigne plutôt *quid agas* que *quo tendas* et ne diffère pas du sens moral proprement dit. Un premier fait directement signifié par la lettre désigne un autre fait, c'est le sens allégorique ; ce que l'on doit pratiquer en raison de ce fait, voilà le sens anagogique ou moral.

Cependant n'allons pas toujours chercher dans l'Écriture ces trois sens à la fois ; de même que, dans une guitare, par exemple, tout ce qui sert à la former ne fait pas entendre la mélodie et pourtant chaque partie de l'instrument concourt au but de l'artiste, de même il y a dans la parole divine des choses qui ne doivent être comprises qu'au sens spirituel, d'autres intéressent spécialement les mœurs, d'autres ne signifient que l'histoire et les faits, quelques-unes enfin contiennent l'histoire, l'allégorie et la tropologie.

Afin de donner la clef de cette interprétation, Hugues expose les sept règles célèbres que saint Augustin avait empruntées au Donatiste Ticonius et qui se retrouvent dans saint Isidore (1), puis il appelle l'attention sur les points que nous devons observer dans les passages interprétés d'après le sens spirituel : les choses elles-mêmes, les personnes, le nombre, le lieu, le temps et l'action. Nous demandons au lecteur la permission de ne pas nous arrêter davantage sur ces détails, qui peuvent avoir leur intérêt mais qui ne nous fournissent que le côté impersonnel de la doctrine de Hugues : nous préférons choisir dans le *Didascalicon* le passage où notre auteur donne lui-même des règles spéciales sur la manière d'étudier l'Écriture.

A quoi sert la parole de Dieu ? A deux choses, à nous instruire et à nous conduire, à rendre savant et à rendre meilleur (2). Il y en a qui étudient l'Écriture pour s'instruire, d'autres pour s'édifier, les deux motifs sont louables, examinons ce qui convient aux uns et aux autres. Celui qui cher-

(1) *Sentent.*, Lib. I, XIX.

(2) Geminus est divinæ lectionis fructus, quia mentem vel scientia erudit vel moribus ornat. *Erudit. didasc.*, lib. V, c. VI.

che dans l'Écriture la connaissance de la vertu, une règle de vie, doit lire les livres qui enseignent le mépris du monde et portent l'âme à l'amour du Créateur. Qu'il ne s'attache pas trop aux parties obscures et profondes qui servent plus à occuper l'esprit qu'à l'édifier ; la lecture doit être pour lui une exhortation et non une occupation ; il doit lire mais non s'absorber dans l'étude des Livres saints (1). C'est à l'usage de ce premier groupe de lecteurs de l'Écriture que Hugues a donné ces conseils si mal compris par un auteur moderne et pourtant si conformes à la vraie sagesse. « Pour celui qui veut chercher la vertu dans les Livres saints, la lecture est un commencement, *doctrina sive lectio est incipientium*. Si vous lisez, si vous comprenez et que vous sachiez ce qu'il faut faire, c'est le commencement du bien, mais cela ne suffit pas. Montez plus haut et méditez sur la manière d'accomplir ce que que vous savez, la méditation est le second degré. Mais parce que le conseil de l'homme sans secours divin est faible et inefficace, montez encore, il vous faut la prière, demandez l'aide de Celui sans qui vous ne pouvez faire aucun bien. Vous devez ensuite vous exercer aux bonnes actions ; les actions vertueuses sont la voie qui mène à la vie ; cette voie elle-même nous fournit son tribut, lorsque, illuminés par la grâce d'en Haut, nous sentons et nous reconnaissons combien le Seigneur est doux ; alors, nous trouvons par la contemplation Celui que la prière nous fait chercher » (2). Il n'y a vraiment rien dans ces paroles qui montre le mystique dédaigneux de la science, le sceptique ennemi de la raison humaine ; on y voit un philosophe qui sait que, pour la conduite morale de l'homme, la science n'est rien sans la vertu, un théologien qui enseigne que, dans la vie chrétienne, la nature ne produit rien de méritoire sans la grâce ; car, l'auteur le fait soigneusement observer, la doctrine préconisée dans ce passage est à l'adresse de ceux qui se proposent seulement de découvrir une règle de vie dans l'Écriture.

Il y a des hommes qui ne cherchent dans l'Écriture que la

(1) *Ibid.* Lib. V, c. VII.
(2) *Erud. didasc.*, lib. V, c. IX.

science, soit afin d'acquérir des honneurs et faire du bruit dans le monde, soit pour se procurer la jouissance du savoir, soit pour être, suivant la parole de l'Apôtre, prêts à rendre raison de leur foi à tous ceux qui le demandent. Les premiers excitent notre pitié, les seconds dont la volonté n'est pas mauvaise ont besoin d'être secourus et les autres méritent des éloges. Efforçons-nous d'exposer une doctrine qui en tous augmente ce qui est bon et change ce qui est mauvais (1).

Dans cette longue dissertation au milieu de divisions trop nombreuses et de détails prolixes, on rencontre souvent de fortes pensées, des conseils marqués au coin du bon sens et de la sagesse, et l'auteur sait mêler aux aridités de la doctrine certaines digressions qui donnent un véritable intérêt à son étude.

Pour lire avec fruit, dit Hugues, il faut savoir se plier à un ordre convenable dans les sciences que l'on veut acquérir, dans les livres, dans le récit et dans l'exposition. L'ordre dans les sciences, pour ce qui regarde l'Écriture, consiste à étudier graduellement l'histoire, l'allégorie, la tropologie. La première chose à faire c'est de connaître l'histoire racontée dans les saints Livres ; on ne saurait en effet comprendre l'allégorie si d'abord on n'a pénétré dans le domaine de l'histoire ; celle-ci est le point de départ. Il y en a, ajoute notre auteur, qui veulent tout de suite philosopher, ne les imitez pas ; l'ordre est nécessaire en tout, or la science des Écritures est un édifice et en tout édifice on distingue les fondements et la construction elle-même ; mais le fondement, le principe de la doctrine sacrée c'est l'histoire d'où l'allégorie est tirée comme le miel se tire de la ruche ; la recherche des allégories doit donc suivre la connaissance de l'histoire (2). Toute cette partie n'est que le commentaire de la pensée de saint Jérôme : *Historiæ veritas fundamentum est spiritualis intelligentiæ* (3).

Mais pour saisir le sens des allégories il faut un esprit solide qui joigne la subtilité à la prudence. L'allégorie c'est la construction, c'est le corps même de l'édifice ; or une cons-

(1) *Ibid.*, c. x.
(2) *Erudit. didasc.*, l. VI, c. III.
(3) *Epist. ad Dardanum.*

truction se compose d'assises nombreuses, et ainsi l'Écriture contient de nombreux sacrements ; car les sacrements sont les choses saintes signifiées par l'Écriture et contenues dans l'histoire. Telle est la distinction qui se retrouve soit théoriquement soit pratiquement dans toutes les œuvres de Hugues ; c'est même d'après cette idée qu'il a écrit un traité général des *Sacrements* devant, dans sa pensée, faciliter l'intelligence des allégories de l'Écriture.

Si maintenant on veut connaître les choses saintes, les sacrements qui forment le corps de l'édifice, c'est le sacrement de la Trinité, ce sacrement qui a précédé toute créature, puis la création, l'origine du péché, le péché lui-même et sa peine : les sacrements de la loi naturelle pour la réparation du genre humain, les sacrements de la loi écrite, le sacrement de l'Incarnation, les sacrements de la loi nouvelle et le sacrement de la résurrection. Ajoutons que cette idée de la superposition des choses saintes sur les vérités historiques, des deux ordres de connaissances dont l'un mène à l'autre est une idée féconde en théologie, qui sert à établir la différence entre l'objet primaire et l'objet secondaire de la foi.

Après la science de l'histoire ou des faits, de l'allégorie ou des choses saintes, vient la recherche de la tropologie dont la connaissance repose plus sur l'intelligence des choses que sur celle des mots ; c'est le toit de l'édifice. En contemplant ce que Dieu a fait nous connaissons ce que nous devons faire nous-mêmes ; toute la nature parle de Dieu à notre esprit, toute la nature nous instruit sur nos devoirs (1).

L'ordre dans les sciences une fois établi, on doit chercher l'ordre nécessaire dans la lecture des Livres saints. L'ordre à suivre dans la lecture de l'histoire n'est pas le même que dans la lecture allégorique, l'histoire suit l'ordre des temps et l'allégorie suit l'ordre de la connaissance, c'est-à-dire qu'elle va du plus connu au moins connu ; c'est pourquoi le Nouveau Testament qui nous révèle la vérité avec plus d'éclat doit être étudié, au point de vue de l'allégorie, avant l'Ancien ; il y a bien la même vérité dans les deux, mais ici elle est claire, là

(1) *Erudit. didasc.*, l. VI. c. v.

elle est obscure. La Loi, nous dit l'Apocalypse, était un livre fermé, les Prophéties, un livre scellé qui annonçait le temps de la rédemption d'une manière mystérieuse. Est-ce que toutes ces prophéties *Ecce Virgo concipiet*, *Tu Bethlehem Ephrata*, et *Aspiciebam in visione noctis* n'étaient pas cachées ? nul ne pouvait enlever le sceau qui fermait ce livre si ce n'est le lion de la tribu de Juda. Le Fils de Dieu est apparu et il a manifesté ce qui était secret; je lis dans l'Évangile que l'ange Gabriel a été envoyé à Marie et lui a annoncé qu'elle enfanterait un fils, alors je me rappelle, je comprends la prophétie *Ecce Virgo concipiet*. Si vous ne connaissez la naissance, la prédication, la passion, la résurrection du Christ, vous ne pénétrerez jamais le mystère des anciennes figures (1).

Ces deux chapitres où les plus hautes vérités sont exposées dans un langage simple et clair, contiennent bien des réflexions attachantes et révèlent dans l'auteur un pédagogue expérimenté non moins qu'un profond théologien.

Il faut en outre, pour étudier convenablement l'Écriture, faire attention à l'ordre du récit. Dans les Livres saints, en effet, le texte sacré ne garde pas toujours l'ordre naturel, souvent il place les choses qui ont suivi avant celles qui ont précédé ; après une énumération il revient aux choses antérieures comme si elles formaient une suite naturelle, les faits séparés par un long intervalle de temps sont liés entre eux comme s'ils se succédaient immédiatement.

Enfin on doit faire attention à l'ordre qu'il faut suivre dans l'exposition des vérités. A ce sujet, on remarquera trois choses : la lettre c'est-à-dire la construction des mots et des phrases, le sens obvie ou littéral, enfin le sens caché que recouvre la lettre. Tout récit contient la lettre, mais tout récit n'a pas en même temps un sens obvie et un sens caché ; certaines parties ont la lettre et le sens obvie, d'autres la lettre et le sens caché, d'autres enfin possèdent les trois en même temps, mais il n'y a pas de récit qui n'en possède au moins deux. On appelle récit ayant la lettre et le sens obvie seulement, toute narration où une chose est exprimée de telle manière par une

(1) *Erudit. didasc.* l. VI, c. VI.

phrase qu'il n'y ait rien à sous-entendre pour trouver le sens complet. Le passage ayant la lettre et le sens caché seulement est celui où la prononciation des mots ne donne aucun sens si on n'y ajoute une exposition, un commentaire. Enfin cette partie a un sens obvie et un sens caché en même temps, qui signifie littéralement une chose précise, et renferme pourtant quelque sous-entendu qui se découvre par l'exposition (1).

Et maintenant, avons-nous besoin de longues explications pour montrer le côté pratique de cette étude de Hugues sur l'Écriture au point de vue de l'autorité doctrinale en théologie? Hugues de Saint-Victor l'a dit dès le commencement, l'Écriture, celle qui est vraiment l'Écriture divine, *inspirata a Deo,* et que, malgré certaines obscurités, notre docteur a su distinguer de ce qui n'est pas vraiment inspiré par Dieu, est la vérité divine elle-même ; le vrai s'y trouve sans mélange d'erreur, le bien sans mélange de mal, et l'homme doit y aller chercher les sacrements de la vie spirituelle, ce qu'il doit croire et ce qu'il doit pratiquer dans sa vie morale (2). Or si, en théorie, Hugues ne fait entrer dans l'Écriture que les livres du canon des Juifs et les livres du Nouveau Testament, en pratique il y ajoute les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, tous ces livres qui étaient lus dans l'Église et qui étaient acceptés comme écrits servant à former les fidèles à la vérité et à la vertu.

Mais qu'on ne s'y trompe pas, l'Écriture dont l'autorité s'impose ainsi au théologien, ce n'est pas l'Écriture commentée par chacun suivant sa fantaisie, c'est l'Écriture interprétée suivant la Tradition et les Pères : Hugues le fait remarquer avec soin dans ce long chapitre où il montre la place du sens allégorique dans les Livres saints (3).

Nous voudrions pouvoir joindre à cette dissertation sur

(1) *Erud. didasc.*, l. VI, c. VIII.

(2) In qua, quidquid docetur, veritas, quidquid præcipitur, bonitas, quidquid promittitur felicitas est. *De Scripturis*, c. I.

(3) *Erud. didasc.*, l. VI, c. IV. Hæc non ideo ut quibuslibet ad voluntatem suam interpretandi Scripturas occasionem præbeam... Ut secure possis judicare litteram non de tuo sensu præsumere sed erudiri prius et informari oportet... Neque a teipso erudiri præsumas, ne forte dum te introducere putas, magis seducas ; a doctoribus et sapientibus hæc introductio quærenda est quæ et auctoritatibus sanctorum Patrum et testimoniis Scripturarum eam tibi, prout opus est, et facere et aperire possint.

l'Écriture quelques développements sur la pensée du Victorin à l'égard de la Tradition. Malheureusement il n'y a point chez lui, non plus que chez les théologiens de cette époque, de doctrine suivie, complète, en cette matière. Il fallait les négations du protestantisme pour montrer le besoin d'établir théoriquement l'existence et l'autorité de la Tradition, que tous au moyen âge reconnaissaient pratiquement, dont vivaient tous les fidèles qui demandaient à l'Église leurs dogmes et leur morale.

Cette croyance donc se laisse voir chez Hugues dans l'acceptation de la doctrine promulguée par les conciles et les souverains Pontifes, dans l'attachement au magistère de l'Église chargée de transmettre et d'interpréter la Tradition ; nous verrons, en effet, au chapitre XV de cet ouvrage, avec quelle exactitude notre docteur comprend l'autorité de l'Église et sa mission divine dans le monde. Toutefois nous trouvons, outre cette adhésion implicite, quelques aperçus notables sur ce sujet ; ainsi Hugues fait nettement ressortir que l'enseignement des conciles est une règle de foi, et il appelle leurs décrets des décrets canoniques, *regulares ;* puis il place à côté du témoignage des Écritures la doctrine et l'autorité des Pères dont il préconise l'enseignement avec un zèle éclairé et sincère (1).

Tels sont les premiers pas de Hugues de Saint-Victor dans le domaine de la théologie. Les idées générales qu'il expose laissent apercevoir sans doute des points obscurs, des notions erronées ou des expressions équivoques qui montrent bien que cette partie de la théologie en est encore à ses débuts ; pourtant nous savons gré à notre docteur de cette synthèse qui favorisera le travail des étudiants et contribuera au progrès de la science sacrée sinon par les doctrines qu'il défend, du moins par la méthode qu'il emploie.

(1) *Erud. didasc.*, l. VI, c. XII. Hæ sunt quatuor principales synodi fidei doctrinam plenissime prædicantes. Sed et si qua sunt concilia quæ Sancti Patres Spiritu Dei pleni sanxerunt, post istorum quatuor auctoritatem omni manent stabilita vigore.

CHAPITRE VI

LA NATURE DE DIEU.
LES OPÉRATIONS DIVINES ET LE SALUT DE L'HOMME.

Un traité complet sur Dieu renferme l'étude de sa nature et l'étude du mystère de ses trois personnes adorables. Laissant à un chapitre spécial l'examen de la théologie trinitaire dans les plus anciens docteurs de l'École et dans Hugues de Saint-Victor, nous devons nous borner ici à exposer les perfections de la nature divine. Mais si l'on veut bien se souvenir des pages que nous avons consacrées déjà à une partie de ce grand sujet, on comprendra que nous n'abordions maintenant ni la question de l'existence ni ce qui concerne les premiers attributs de l'être divin. La théologie révélée en effet se réserve plus particulièrement l'étude de la science et de la volonté, de la providence et de la prédestination, et c'est sur ces mystères, tels qu'ils ont été entrevus au temps de la vieille scolastique, que nous appellerons l'attention du lecteur. Nous serons même obligé d'y mêler la doctrine enseignée par nos théologiens au sujet de la grâce et de la liberté qui, prises séparément, appartiennent sans doute à l'étude de l'homme, mais, rattachées comme moyen d'exécution et comme sujet à la prédestination et à la prescience et considérées au point de vue de l'histoire du dogme doivent faire partie d'une étude complète sur Dieu.

La science de Dieu dans son rapport avec les créatures et l'ordre des événements humains, les décrets de la volonté divine sur le monde et principalement sur les actions de l'homme et son état final, les moyens par lesquels le divin Ordonnateur atteint l'âme humaine et exerce sur la liberté créée sa salutaire influence, enfin l'état de notre liberté sous

cette direction suprême, voilà certainement de hauts et larges problèmes qui méritent l'attention du théologien mais qui ne peuvent le solliciter sans le troubler.

Assurément Dieu connaît toutes les créatures devant exister dans la série des siècles, non seulement il les connaît dans leur être, mais il voit leurs opérations, parce que rien n'échappe à son regard et que les temps sont présents dans son éternité. Dieu a toujours possédé cette science et comme sa connaissance ne peut être fausse, il est certain que ces choses existeront, que ces actions seront produites. Et si de telles questions se posent au sujet de la nature et des actions naturelles, à plus forte raison faut-il les poser pour l'ordre de la grâce, au sujet des actions surnaturelles et de leur terme. Sur ce point encore la réponse est certaine Dieu, sait toutes ces choses. Mais dans quel moyen peut-il connaître de toute éternité la série des créatures et des événements qui font partie de l'existence et de l'ordre du monde ? Serait-ce donc que tout ce qui est soit nécessaire, et la science de Dieu détruit-elle la contingence et la liberté ?

Non seulement Dieu connaît les créatures et leurs opérations, mais c'est sa libre volonté qui a permis et déterminé leur existence, qui les dispose d'après le but choisi par lui et les gouverne dans la plénitude de sa liberté. Allons plus loin. Dieu par le décret de sa volonté a prédestiné un certain nombre de créatures raisonnables à la récompense du Ciel ; celles-là seront certainement sauvées et accompliront sur la terre les actions qui sont la condition indispensable de la récompense finale ; d'autres iront en enfer subir le châtiment de leurs péchés ; ces dernières ne sont pas inscrites dans le décret par lequel Dieu a préparé le salut pour ses élus, mais dans cet autre décret qui en prévision des démérites futurs prépare la damnation des réprouvés.

Qu'il y ait une prédestination, c'est une doctrine que nul théologien catholique ne peut contester. Mais comment se fait-elle dans la volonté divine, d'après quels motifs Dieu prépare-t-il le salut pour certains et condamne-t-il les autres au malheur éternel, enfin comment l'homme fait-il son salut librement alors qu'une disposition éternelle a fixé sa destinée ?

Ce sont là des points où intervient la libre discussion. En outre, quel que soit le motif des décrets divins, l'homme n'arrive au salut que s'il fait le bien et il n'est damné que parce qu'il a fait le mal ; or l'homme ne pratique le bien, ce bien qui mène au salut, que s'il est aidé par Dieu, s'il reçoit la grâce c'est-à-dire un secours dans ses facultés, surtout dans son intelligence et sa volonté. Ce secours est nécessaire — et ainsi la grâce est un moyen pour l'accomplissement de la prédestination — nécessaire pour commencer les actions bonnes, nécessaire pour les poursuivre et pour les achever. Comment dès lors reste-t-il une part à la liberté sous cette influence persévérante, et en quoi consiste le mérite de l'homme ?

Toutes ces questions, on le voit sans peine, sont des questions vitales pour le chrétien, et sitôt qu'on voulut sonder les profondeurs du dogme, le problème de la prescience, de la prédestination, de la grâce, de la liberté, fut posé. Saint Paul n'avait-il pas consacré de nombreux passages de ses écrits, notamment plusieurs chapitres de son Épître aux Romains à l'exposition de ces vérités (1) ? Durant tout un siècle de son histoire, l'Église avait dû repousser les efforts de l'erreur et le plus grand parmi les Pères avait, pour mettre en lumière le dogme chrétien sur ces problèmes mystérieux, déployé toute la puissance de son immortel génie.

Le débat n'avait pas eu d'abord comme objet, directement du moins, la prédestination et les décrets de Dieu ; il s'était porté sur le péché d'origine, la nécessité, la gratuité de la grâce et les forces de la liberté humaine depuis la chute. Saint Augustin avait établi contre Pélage l'existence du péché originel dans tous les hommes, puis la faiblesse qui en résulte dans la volonté ; il avait montré la nécessité de la grâce pour le relèvement et la guérison de l'homme sans doute, mais aussi pour l'opération du bien et le mérite du Ciel. Et cette grâce, dont il prouvait la nécessité, ce n'est pas comme l'enseignait d'abord Pélage, la nature elle-même, le libre arbitre, mais un secours surajouté à la nature ; ce n'est pas seulement un aide extérieur comme la prédication de l'Évan-

(1) Chap. VIII, 28..... XI, 36.

gile ou l'exemple du Christ, c'est un secours intérieur donné à l'âme, non un simple secours contre les actions passées comme la rémission des péchés mais encore un auxiliaire dans les actions futures ; c'est une lumière donnée à l'esprit, une force ajoutée à la volonté, non seulement pour faciliter les actions que l'homme doit opérer dans l'ordre du salut mais pour les produire dans les premières conditions de leur existence ; enfin cette grâce est un don gratuit obtenu par l'homme sans mérite de sa part. Toutes ces vérités, saint Augustin les avait établies contre l'erreur pélagienne dans cette série d'ouvrages qu'il composa depuis l'année 412 jusqu'à l'année 424.

Mais dans ces écrits, non seulement Augustin avait enseigné la nécessité de la grâce d'une manière générale, il avait montré la nécessité de la grâce qui sauve, l'universalité de la miséricorde et de la bonté divine pour les élus, il avait fait voir non seulement que Dieu nous aide à faire le bien mais encore que sa miséricorde comme sa grâce nous prévient dans le bien que nous opérons.

Or tous n'avaient pas saisi cette doctrine profonde du grand théologien. On sait les troubles causés à Adrumète par la 2e *lettre à Sixte ;* on se rappelle comment saint Augustin avait dû rétablir les droits du libre arbitre contre ces théologiens novices qui comprenaient mal le rôle attribué à la grâce, et montrer, dans son opuscule *De gratia et libero arbitrio* (424), l'existence du libre arbitre, la coopération libre de la volonté à la grâce, tout en maintenant la gratuité du secours divin et la possibilité pour Dieu de changer notre volonté. Contre d'autres qui attribuaient à sa doctrine cette conséquence, qu'on ne doit pas reprendre ceux qui désobéissent aux préceptes mais seulement prier pour qu'ils les accomplissent, il écrivait ce célèbre traité *De correptione et gratia* où il montrait, au milieu d'explications nouvelles sur les questions déjà exposées, que la persévérance finale est, elle aussi, un don de Dieu, que les élus sont choisis suivant la volonté divine, *secundum propositum*, et qu'ainsi la prédestination vient de la miséricorde de Dieu et non des mérites de l'homme.

En vain saint Augustin appuyait sa doctrine sur l'ensei-

gnement de saint Paul, des hommes autrement importants que les moines d'Adrumète, des docteurs, des évêques refusaient de voir dans les écrits d'Augustin la pure doctrine catholique et blâmaient l'indiscrétion de son zèle. Y avait-il alors des disciples infidèles qui, interprétant les paroles du docteur d'Hippone dans un sens inexact, voulussent répandre la doctrine de la prédestination et de la grâce nécessitantes, de l'extinction de la liberté depuis le péché, toutes ces thèses auxquelles on a donné le nom de prédestinatianisme? C'est possible ; il est sûr même que Lucidus quelques années plus tard adhéra à ces erreurs. Mais si les prêtres de Marseille protestaient contre de telles doctrines, semblant parfois en rendre responsable saint Augustin lui-même, ce n'était pas seulement sur ces points qu'ils attaquaient son enseignement.

Sans doute ils reconnaissaient, eux aussi, et l'existence du péché originel, et la nécessité de la grâce pour les œuvres de salut, mais ils prétendaient que le commencement du salut, cette foi initiale, ce désir général de la santé spirituelle, vient de l'homme seul, que c'est là ce qui appelle la grâce en nous, comme le bon usage de la grâce et les mérites amènent la prédestination et la gloire. La grâce, ce secours nécessaire pour les œuvres parfaites, n'est donc pas gratuite, elle vient du mérite initial de l'homme ; la prédestination n'est pas *electio secundum propositum,* c'est une élection conséquente à la prévision des mérites et du bon usage des grâces dues à ces mérites, et la grâce est offerte à tous au même titre, car Dieu veut également le salut de tous et Jésus Christ a versé son sang pour tous les hommes indifféremment. Enfin la persévérance n'est pas un don spécial de Dieu, elle vient de nos œuvres seules et de nos mérites.

Si on se souvient que les hommes qui adoptaient ce moyen terme s'appelaient Cassien, Hilaire d'Arles, peut-être Vincent de Lérins, on comprendra la puissance des oppositions soulevées dans la Gaule contre la doctrine de saint Augustin. Mais cette ardeur même, jointe à la haute situation des opposants, puis les calomnies que des adversaires peu scrupuleux répandaient sur la doctrine du grand évêque d'Hippone, comme on le vit plus tard par les *Capitula objectionum Gallorum*

réfutés par saint Prosper (1), et par cet opuscule hérétique inséré dans le célèbre *Prædestinatus* (2), tout nous explique le zèle avec lequel saint Augustin voulut donner de plus longs développements à la thèse de la nécessité universelle de la grâce pour le salut, à la doctrine de la gratuité de la persévérance finale et de la prédestination, dans les deux ouvrages adressés à Prosper et à Hilaire, *De bono perseverantiæ* et *De prædestinatione Sanctorum*. Là en effet l'illustre docteur établit avec plus de puissance encore, que la persévérance est un don de Dieu, qu'il y a une prédestination antécédente gratuite, c'est-à-dire une élection *secundum propositum ;* que certains sont choisis par Dieu pour le salut, et reçoivent les secours par lesquels Dieu les conduit à la vie éternelle, mais que cette grâce loin de détruire la liberté en réclame le concours. D'autres n'ont pas été favorisés par cette élection de Dieu, ils se portent au péché par leur libre arbitre et Dieu leur prépare comme châtiment une peine éternelle. Pourquoi les uns sont-ils choisis, et les autres abandonnés ? c'est là le secret divin, c'est le mystère dont saint Paul trouve une image dans l'élection de Jacob et l'abandon d'Esaü, *Jacob dilexi*, *Esau autem odio habui*. Mais quoi qu'il en soit, la justice divine n'est pas en faute, Dieu eût pu abandonner tous les hommes perdus par le péché originel ; s'il lui a plu de montrer sa miséricorde envers quelques-uns, personne ne saurait lui reprocher d'exercer sa justice envers les autres.

Telle est la doctrine que saint Augustin proposait et démontrait avec une force admirable, doctrine qui trouva de savants et énergiques défenseurs en saint Prosper, saint Fulgence et saint Césaire d'Arles, et qui, d'abord autorisée par l'approbation que le pape Célestin 1er donna au docteur d'Hippone et à ses ouvrages dans la lettre célèbre aux évêques de Gaule, puis recommandée par le pape Gélase dans son éloge des œuvres de saint Augustin et de saint Prosper, fut, en ses points principaux, établie par les vingt-cinq canons du second concile d'Orange.

(1) Op. S. Prosper. Ed Migne.

(2) *Prædestinatus sive Prædestinatorum hæresis et libri sancto Augustino temere ascripti refutatio*..... primum edita a Jac. Sirmundo. S. J. Parisiis. 1643. Inter opera Sirmundi, t. I.

Ces questions parurent dès lors quelques années après le concile d'Orange (529) le silence se fit sur toutes ces disputes, et saint Augustin resta dans la mémoire des docteurs et des théologiens comme le défenseur de la vérité catholique, au milieu de ces querelles subtiles et de ces controverses épineuses.

Les choses durèrent ainsi en Occident jusqu'après la rénovation des études sous Charlemagne. Alors il y avait dans la science sacrée un certain nombre de questions qui formaient toute la matière de la polémique et concentraient l'attention des hommes d'étude. C'était d'une part la thèse de l'adoptianisme soulevée si malencontreusement par Félix d'Urgel et Elipand de Tolède, puis la doctrine insensée des Iconoclastes ; les discussions sur les images renaissaient sous toutes les formes jusqu'au milieu du IXe siècle. Enfin l'affaire du *Filioque* avait pris une physionomie spéciale, Charlemagne s'y était fort activement intéressé et les théologiens avaient secondé le zèle du grand empereur. Mais dans les écrits de cette première époque, on ne trouve rien ou presque rien sur la science divine, la prédestination ou la grâce. Manquait-on d'instruments de travail ? Non, certainement ; on possédait sur ces questions, plus encore peut-être que sur les autres controverses théologiques, des matériaux nombreux. Les œuvres de saint Augustin étaient aux mains de tous, et elles n'y étaient pas comme un livre fermé, car, seulement quelques années plus tard, le diacre de Lyon, Florus, ira chercher dans les écrits du saint docteur un commentaire complet, détaillé, des Épîtres de saint Paul ; saint Prosper, Cassien, saint Fulgence, le livre *De vocatione Gentium* répandu alors sous le nom de saint Prosper, tout cela fournissait un ensemble de travaux qui mettait les théologiens de ce temps en possession de tous les éléments de la question. Était-on effrayé par la difficulté et le mystère qui enveloppait toutes ces grandes choses ? Les orages soulevés autrefois avaient été si violents, et ces problèmes paraissaient toujours si ardus, par cela même si obscurs, que la plus vulgaire sagesse commandait de les éviter ou du moins de ne les aborder qu'avec la plus entière circonspection. Toujours est-il qu'aucun au-

teur de la première partie du IX[e] siècle ne semble préoccupé de ce sujet. Alcuin, Paulin d'Aquilée, n'y font que de rares et discrètes allusions ; Walafrid Strabon ne peut sans doute éviter d'en parler dans la *Glose,* il est bien obligé de donner un sens aux paroles de saint Paul, mais il se contente d'apporter de très courts passages de saint Augustin et de saint Prosper, et semble ne pas faire grande attention aux endroits les plus notables de l'Apôtre. Plus tard (après 847) lorsque la dispute sera soulevée, l'un des théologiens appelés à traiter cette thèse le fera avec la plus grande précaution. Consulté par Nottingue évêque de Vérone, Raban trouve inutile, imprudent, d'agiter ces questions, et il ne se lance dans l'arène que pour arrêter les maux du combat (1) ; plus tard encore, interrogé par Hincmar sur le même point, il recommande de ne pas montrer de curiosité dans ces mystères (2). Seul Paschase Radbert dans ces premières années où l'on voit renaître l'ardeur pour les études et l'amour des saintes Lettres, seul, Paschase Raudbert rappelle cette querelle, et encore le fait-il brièvement. Son but est de montrer que la foi est un don de Dieu, et, à ce sujet, il réfute l'erreur semi-pélagienne en termes excellents qu'on croirait sortis de la plume même de saint Augustin. « La foi est donnée par Dieu puisque l'ensemble des biens qui nous servent dans l'ordre du salut procède de Dieu, c'est Dieu aussi qui nous choisit, sans mérite de notre part, pour participer à son héritage » (3).

(1) Si homo rationalis vim suæ agnosceret naturæ et creatoris sui potentiam rite intelligeret, nequaquam stultis se implicaret quæstionibus. . . . occulta atque secreta Dei quæ soli patent cognitioni divinæ neminem scrutari debere, ne plus volens sapere quam oportet sapere, pro veritate falsitatem sequendo, in interitum decidant sempiternum. *Epist. ad Nottingum*, c. 1531, 1553, *Patrol.* t. CXIII. Ed. Migne.

(2) Hæc de præscientia Dei et prædestinatione, juxta petitionem vestram breviter et strictim hic collegi . . . . Ego autem, quantum præsumo, vos admoneo ut has contentiones noxia sin populo Christiano fieri prohibeatis. *Epist. ad Hincmarum*, c. 1527, *Ibid.*

(3) Nemo applaudat sibi quasi ex se, sed totum Deo tribuat qui nos et præscivit et elegit; non quod jam electi aut sancti essemus ullis existentibus meritis præsentibus præteritis aut futuris ; sed ejus misericordia qui eramus vasa iræ, ut essemus sancti per Christum secundum placitum voluntatis suæ et non secundum meritum voluntatis nostræ in sua quidem nos gratificavit voluntate et gratia salvi facti sumus.

Notandum quod non solum nostræ religionis fides aut opera verum ipsi ut sunt filii aguntur Dei spiritu, ne ullis sibi applaudant de meritorum operibus. Et ideo poscenda est prior fides, quæ datur in eodem spiritu : demum ut opera fidei per dilectionem augeantur, postremum ipsa eademque ad finem usque servetur. *De Fide, Spe et Charitate*, lib. I, c. xv.

Paschase ne prononce pas même le mot de prédestination, il se contente d'inculquer la nécessité de la grâce pour toutes les œuvres salutaires et de montrer que nous devons nôtre salut à la miséricorde divine.

Si l'on compare ce silence presque général aux longues dissertations sur la Trinité, sur l'Incarnation, publiées à cette même époque, on comprendra sans peine, étant donnée la célébrité de cette thèse, qu'une pareille réserve devait être le résultat d'un calcul. Et néanmoins, ce fut la prédestination qui souleva, durant le IX[e] siècle, la tempête doctrinale la plus redoutable.

On sait quelle fut l'origine de la dispute. Un moine turbulent, Gothescalc, répand une doctrine qu'il prétend avoir empruntée aux ouvrages de saint Augustin : « Les conseils immuables de Dieu renferment deux prédestinations, prédestination des uns au salut, prédestination des autres à la damnation. Celui qui est prédestiné à la mort pèche nécessairement, en sorte que quiconque n'est pas élu ne peut ni se convertir ni se sauver. Jésus-Christ a souffert pour les seuls prédestinés et nul de ceux qui ont été rachetés par lui ne peut se perdre. Quand on dit que Dieu veut sauver tous les hommes cela ne doit s'entendre que des prédestinés. Les sacrements n'existent que pour les élus, pour les réprouvés ce sont de vaines cérémonies. En Dieu la prédestination et la prescience sont une seule et même chose. L'homme déchu par le péché originel n'a que la liberté de mal faire ».

Les doctrines de Gothescalc ne tardèrent pas à faire scandale et bientôt Raban, la lumière de l'Église à cette époque, fut prié de rétablir la vérité sur ces matières. Il s'y appliqua en deux lettres, qui sont de véritables traités sur la prédestination, adressées l'une à Nottingue, évêque de Vérone, l'autre à Eberard, comte de Frioul, chez qui se trouvait Gothescalc (1). Dans ces deux écrits Raban s'efforce de montrer que si Dieu, qui prévoit les actions des hommes, prédestine les

(1) *Epist.* v, *Ad Nottingum*, c. 1530, *Epist.* vi, *Ad Heberardum comitem*, c. 1555. *Patrol.*, t. cx, Ed. Migne.

Mala tantum præscit et non prædestinat, bona vero et præscit et prædestinat, c. 1532. In malis operibus nostris sola præscientia Dei intelligenda est... præscivit tantum non etiam prædestinavit quæ nec ipsa fecit, nec ut faceremus exegit, c. 1560.

bons à la gloire pour les mérites qu'il aperçoit en eux, il ne prédestine pas les méchants à la peine ; il prévoit seulement leurs fautes, il prévoit que la peine leur sera infligée à cause de leurs péchés.

Raban rejette donc la distinction des deux prédestinations, comme il rejette ces prédestinations qui forcent la volonté à faire le bien ou à faire le mal. Bien que ses explications sur la liberté, sur l'impossibilité pour Dieu de prédestiner à la faute soient excellentes, il a tort de chercher des subtilités sur la prédestination à la peine en paraissant nier que Dieu prépare un châtiment pour ceux qui ont mérité la damnation ; cette méprise mettra, dès le principe, de l'obscurité dans la discussion et sera l'une des causes de la division produite entre les évêques qui plus tard devront s'occuper de cette querelle du prédestinatianisme.

Ce fut sous l'influence des doctrines de Raban que le concile de Mayence (848) condamna Gothescalc et le renvoya à Hincmar de Reims, d'après ces mêmes idées que le concile de Quercy (849) le déposa et le fit emprisonner. Nous n'avons pas ici à refaire un récit connu de tous ; on sait qu'après cette double condamnation de Gothescalc, la question devint publique et suscita l'intervention des principaux théologiens de l'époque. Notons seulement que, si on rejette l'action nécessitante de la prédestination justement reprochée à Gothescalc, la destruction du libre arbitre, et par cela même la prédestination absolue au mal, à part Hincmar Pardule de Laon et Raban, on admet pourtant la double prédestination des bons à la gloire, des méchants à la peine méritée par leurs péchés. Tel est en particulier le sentiment de Loup abbé de Ferrières, de Ratramne abbé de Corbie, de Prudence de Troyes, de Rémy, de Florus et de tous les docteurs de la savante église de Lyon. Sur la volonté salvifique de Dieu, Raban et Hincmar n'allaient pas sans doute jusqu'à la doctrine semi-pélagienne, mais ils mettaient une certaine complaisance à montrer que la grâce, donnée par Dieu gratuitement et nécessaire comme principe du salut, est offerte également à tous sans prédilection spéciale pour les élus, et c'est dans ce sens qu'ils entendaient la parole de saint Paul : *Deus vult*

omnes homines salvos fieri et ad agnitionem luminis venire.

Une telle largeur de doctrine ôtait à leur critique et à la condamnation des thèses de Gothescalc tout crédit auprès des autres docteurs. Ceux-ci prétendaient que la proposition si durement incriminée par Hincmar, *Omnes quos vult Deus salvos fieri sine dubitatione salvantur; nec possunt salvari nisi quos Deus vult salvos fieri; nec est quisquam quem Deus salvari velit et non salvetur, quia Deus noster omnia quæcumque voluit fecit*, cette proposition pouvait recevoir une interprétation favorable; les termes *omnes homines*, pris pour désigner, non l'universalité des hommes, mais seulement ceux qui sont sauvés ou bien toutes les conditions de l'humanité, n'était pas une invention de Gothescalc; ils se trouvaient dans saint Augustin et dans les Pères avec cette même signification. Les Pères sans doute entendaient cette volonté du salut pour quelques-uns et non pour tous, d'une volonté complète, absolue, appelée par les théologiens volonté conséquente; et d'après eux cette volonté restreinte n'excluait pas une autre volonté appelée conditionnelle ou antécédente par laquelle Dieu veut donner à tous les hommes les moyens suffisants pour le salut, comme le montrent l'auteur du *De vocatione Gentium* et saint Prosper dans sa réponse aux objections des Gaulois (1); mais on avait tort de condamner comme une erreur ce qui n'était qu'une explication incomplète.

Ils faisaient le même reproche au sujet de cette autre proposition condamnée encore par Hincmar : *Christus non venit ut omnes salvaret, nec passus est pro omnibus, nisi solummodo pro his qui passionis ejus salvantur mysterio.* C'était un tort de réprouver cette thèse sans faire aucune distinction. Il est bien vrai que Notre Seigneur a donné son âme pour ses brebis, pour son peuple; mais que tous les hommes fassent partie de son troupeau, on ne le trouve ni dans l'Écriture ni dans les Pères. Les mérites de Jésus-Christ ont sans doute une valeur suffisante pour le salut de tous, ils procurent à tous les grâces nécessaires, mais, en fait, ils ne mènent pas tous les hommes au salut.

Et ce qui vint encore augmenter leur défiance, ce fut le

(1) *De vocatione gentium*, c. I, VI, X, et 1e et 2e *Resp. ad objectiones Gallorum.*

livre dans lequel Jean Scot se portait lui aussi à l'attaque des doctrines de Gothescalc, avec le patronage d'Hincmar, de Pardule, c'est-à-dire de la tête du parti opposé ; livre où, sous le couvert d'une haute philosophie, d'une dialectique subtile, toutes les notions de prescience, de prédestination, de péché, de peine, étaient confondues, où, à la place de réfutation sérieuse, on voyait paraître de nouvelles erreurs (1) ; aussi et Prudence et le diacre Florus ne tardèrent pas à prendre l'offensive et à diriger leurs coups contre le traité de Scot (2).

Cette division qui se manifestait dans les écrits des théologiens, se montrait aussi, comme bien on pense, dans les réunions épiscopales. Après le concile de Mayence (848), après le premier concile de Quercy (849), une nouvelle assemblée tenue sous la direction d'Hincmar à Quercy (853) avait dressé un formulaire en quatre articles contre Gothescalc ; mais sauf le deuxième qui établissait l'existence du libre arbitre, ces articles, en rejetant la double prédestination, en maintenant sans réserve la volonté divine du salut de tous les hommes et la rédemption universelle, entretenaient l'équivoque et ne pouvaient donner satisfaction aux théologiens qui avaient pris parti contre Hincmar et Pardule. Ces docteurs opposèrent bientôt au concile de Quercy le concile de Valence (855) où les thèses de la prédestination furent présentées avec les distinctions dont nous parlons plus haut. Toutefois ce choc d'explications et de formules finit par montrer que la discorde entre Quercy et Valence était beaucoup plus dans les mots que dans les choses, et ce fut sans trop de peine que vers 860 le concile de Douzy où étaient réunis les évêques des deux partis, trouva un terrain de conciliation. Gothescalc fut laissé à ses erreurs et à ses rancunes, mais la dispute cessa de troubler l'Église de France.

Ces discussions avaient-elles soulevé de nouveaux problèmes ? Non sans doute, rien ne fut dit au IXe siècle qui n'eût été déjà exposé au cinquième ou au sixième, mais on doit

(1) *De prædestinatione. Patrol.*, t. CXXII, c. 355. Ed. Migne.
(2) Prudentius Tricassinus. *De Prædestinatione contra Joannem Scotum Patrol.*, t. CXV. Ed. Migne. Flor. *Liber adversus J. Scotum*, t. CXIX. Ed. Migne.

rendre hommage à la science avec laquelle les théologiens de ce temps agitaient de si graves questions et mettaient en œuvre les écrits de saint Augustin et des autres Pères. L'ouvrage de Ratramne *De prædestinatione* est non moins remarquable par l'érudition que par la profondeur ; le traité de Loup de Ferrières, *De tribus quæstionibus*, c'est-à-dire sur le libre arbitre, la prédestination et la satisfaction de Jésus-Christ, mérite tous les éloges ; les deux réfutations du livre de Scot Érigène composées par Prudence de Troyes et Florus, cette fleur de l'église de Lyon, comme l'appelle Walafrid Strabon dans une lettre à Agobard, montrent la dialectique la plus subtile et une connaissance parfaite de toutes les matières de la prédestination et du salut.

La tempête une fois apaisée, un silence complet se fait encore une fois autour de ces questions ; non seulement la querelle a cessé, mais c'est à peine si l'on trouve, dans les théologiens des premiers siècles qui suivent, un indice de préoccupation sur ce sujet. Sans doute, les auteurs n'écrivaient à cette époque que les traités réclamés par les batailles livrées contre les hérétiques ou entre théologiens ; on ne composait pas une dissertation pour le plaisir d'exposer un point de dogme ou de morale, mais il est cependant facile de se rendre compte des sujets qui attiraient l'attention des hommes d'étude, soit par les commentaires sur l'Écriture, soit par les lettres dans lesquelles nos docteurs cherchaient à satisfaire leurs correspondants curieux. Or, que ce fût la crainte de renouveler les troubles passés, ou l'effroi causé par la profondeur même du mystère, toujours est-il que durant de longues années les théologiens évitèrent de s'arrêter à ces questions. Odon de Cluny n'y fait qu'une lointaine allusion dans ses conférences ; si, dans Fulbert de Chartres cet illustre rénovateur des sciences théologiques aux Xe et XIe siècles, on trouve des lettres dogmatiques précieuses sur la Trinité et l'Eucharistie, on ne rencontre rien sur la grâce et la prédestination. Hildebert, quelques années après, n'est guère plus explicite ; tout ce qu'on lit à ce sujet dans ses œuvres, c'est une brève explication sur la vocation, la justification et la prédestination, dans son 112e sermon. Nous possédons parmi

les écrits qui nous restent de Lanfranc un commentaire célèbre sur les Épîtres de saint Paul ; or, dans les parties les plus importantes nous ne trouvons, comme chez les auteurs de l'époque précédente, que quelques extraits de saint Augustin, mais ni sur les chapitres spéciaux de l'Épître aux Romains, ni sur les autres passages qui touchent plus particulièrement à cette question, par exemple *IIe ad Corinth.*, III, 5, *ad Philipp.* II, 13, on ne voit les éléments d'une thèse proprement dite. En outre Lanfranc a annoté les conférences de Cassien, mais on éprouverait encore une véritable déception si, en consultant ses annotations, on espérait trouver des explications d'une réelle importance sur le point qui nous occupe. Ainsi quand il fait une remarque sur les paroles suivantes de la XIIIe conférence, qui pourtant sont assez significatives : *Non inveni tantam fidem in Israel. Nullius laudis esset ac meriti si id in eo Christus quod ipse donaverat, pertulisset, alioquin dixisset : Amen dico vobis : non dedi tantam fidem in Israel ;* cette seule réflexion lui suffit : « Dans ce traité sur la foi de l'homme, l'auteur est en opposition avec les autres interprètes de la sainte Écriture qui, s'appuyant sur l'autorité des évangiles et des apôtres, affirment que la foi comme les œuvres est donnée aux hommes par la grâce de Dieu » (1).

Avec saint Anselme de Cantorbéry, les choses prennent un autre aspect. Lui qui, dans ses travaux, abordait les sommets de la métaphysique et de la théologie, ne pouvait passer à côté de ces questions sans s'y arrêter ; d'ailleurs l'active curiosité que ses écrits et ses leçons avaient développée chez les étudiants, devait naturellement amener ses élèves à l'interroger sur ces mystères ; enfin, par un retour offensif, les adversaires de la doctrine catholique forçaient le grand docteur à rétablir la vérité du dogme sur la liberté, la grâce et la prédestination. « Beaucoup se plaignent, dit-il, parce qu'ils croient que le libre arbitre n'a aucune force pour le

(1) In hoc tractatu de Fide hominis, contrarius est iste auctor cæteris sacræ Scripturæ doctoribus qui evangelicis auctoritatibus asserunt fidem sicut opera gratia Dei hominibus dari. *Adnotatio* III, c. 444, *Patrol.*, t. CL. Ed. Migne.

(2) Conqueruntur multi quia putant ad salutem vel damnationem nihil valere liberum arbitrium, sed solam necessitatem propter Dei præscientiam. *De concordia præscient. Dei cum liber. arbitr.*, cap. VI, c. 515, *Patrol.*, t. CLVIII.

salut ou la damnation » (1). « Il y a des esprits superbes qui, parce que nous trouvons dans l'Écriture des passages paraissant établir le libre arbitre sans la grâce, font consister toute l'efficacité des vertus dans la seule liberté » (2). On trouvait donc à cette époque des Pélagiens et des Prédestinatiens, et ce fut pour combattre leurs doctrines que saint Anselme écrivit sur ces questions.

Nous avons de lui deux traités à ce sujet. Le premier, intitulé *De libero arbitrio*, fut composé au début de sa carrière de professeur. Nous y trouvons une notion de la liberté qui n'a pas eu grand crédit auprès des scolastiques ; le Maître des Sentences et saint Thomas la citent sans l'approuver. La liberté, dit-il, c'est le pouvoir de garder la rectitude de la volonté pour cette rectitude elle-même, *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*. Cette définition ne nous montre pas dans l'action de choisir l'acte propre du libre arbitre, et elle a le tort de n'envisager la liberté que dans son rapport avec le mal. La liberté c'est la puissance de garder la rectitude de la volonté, mais lorsqu'elle se trouve en face de biens différents qui ne sont pas opposés à la rectitude de la volonté, en quoi consiste-t-elle ? Nous ne ferons pas d'autre remarque sur cet opuscule dont les différentes parties trouvent leur place dans un ouvrage postérieur.

Le second, *Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio*, fut écrit à la fin de sa vie et il nous donne un exposé très développé de la pensée du saint archevêque sur trois des plus difficiles problèmes de la théologie : 1° Comment la prescience n'est-elle point opposée au libre arbitre, alors que ce qui a été prévu arrive nécessairement et que le libre arbitre exclut toute nécessité ? Sur quoi notre docteur montre bien que cette nécessité découlant de la prescience de Dieu n'est point une nécessité antécédente ou de principe, qui force la cause immédiate à agir, c'est une nécessité conséquente qui ne nuit en rien à la puissance de la

(1) Quoniam in sacra Scriptura quædam invenimus quæ . . . . solum liberum arbitrium statuere sine gratia putantur, fuerunt quidam superbi qui totam virtutum efficaciam in sola libertate arbitrii consistere sunt arbitrati. *Ibid.*, Quæst. III. c. I, c. 522.
(2) *Ibid.* c. XIII.

volonté. Dieu prévoit les choses futures suivant leur caractère, celles qui sont libres il les prévoit comme étant libres et sa prescience ne leur impose aucune nécessité (1). 2° La prédestination, qui renferme une disposition de la volonté divine, un décret, semble plus contraire encore à la liberté de l'homme. Avant d'aborder directement la solution de cette nouvelle difficulté, Anselme pose en principe l'existence d'une double prédestination; le terme de prédestination des méchants ne l'effraie pas plus qu'il n'avait effrayé Ratramne, Florus et Rémy de Lyon. Cependant on peut dire, ajoute l'illustre docteur, que Dieu prédestine plus spécialemeut les bons parce qu'il les fait être et être bons, tandis que s'il fait être les méchants il ne leur donne pas d'être méchants (2). Il répond ensuite à la difficulté en prouvant avec une clarté parfaite que la prédestination n'impose pas plus nécessité que la prescience. Dieu ne prédestine pas en violentant la volonté mais en lui laissant tout son pouvoir; bien qu'il soit nécessaire que les choses prévues et prédestinées s'exécutent, certaines d'entre elles ne se font pas sous l'influence d'une nécessité antécédente et productrice, mais par une nécessité de conséquence ou logique.

3° Saint Anselme propose et résout la difficulté de concilier la liberté avec la grâce. La liberté se concilie avec la rectitude de la volonté, parce que la vraie liberté c'est cette rectitude gardée pour la rectitude elle-même. Mais cette rectitude ne peut être obtenue que par la grâce, car la volonté ne veut avec rectitude que parce qu'elle-même est droite, et elle est droite par la grâce; la volonté n'exerce donc sa liberté que par la grâce. Et de même que c'est la grâce qui donne à la volonté d'exercer sa liberté, c'est la grâce encore qui lui donne de la conserver.

On pense bien que cette étude de saint Anselme dut appeler l'attention sur ces matières, aussi voyons-nous ses contemporains et les théologiens qui vinrent immédiatement après lui

(1) *De Concordia*, Quæst. cap. II. III.

(2) *Ibid.* Quæst. II, c. II. Prædestinatio non solum bonorum est sed et malorum potest dici. Non est ergo inconveniens si hoc modo dicimus prædestinare malos et eorum mala opera . . . Sed bona specialius præscire et prædestinare dicitur quia in illis facit quod sunt et quod bona sunt, in malis autem nonnisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt.

traiter ce sujet avec des développements nouveaux. Nous voulons citer au premier rang Honorius d'Autun, l'admirateur, le disciple fidèle du grand docteur de Cantorbéry. Dès le commencement du XII[e] siècle, il avait consacré quelques paragraphes de l'*Elucidarium* à ces questions : « La liberté, c'est le pouvoir de choisir le bien ou le mal ; la providence, c'est cette connaissance par laquelle Dieu a su ou même a vu comme présents tous les futurs ; la prédestination, c'est la disposition par laquelle Dieu appelle un certain nombre de créatures raisonnables à son royaume, et d'autres dont il prévoit le péché à la peine ». Viennent ensuite les fameuses questions du nombre des élus, de la rédemption des hommes par le sang du Christ. Le Christ est mort pour les élus, il est mort aussi pour les damnés, dans ce sens que sa mort leur inflige une juste condamnation (1).

Honorius donne plus d'étendue à ses explications dans l'opuscule intitulé *Inevitabile seu de prædestinatione et libero arbitrio*, mais il serait inutile de s'y arrêter si ce n'est pour rappeler que ce traité, du reste très clair, n'est autre chose dans ses bonnes parties qu'un exposé de la doctrine de saint Anselme ; nous y trouvons la même notion de la liberté : *Potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem*, les mêmes expressions sur les deux prédestinations. Toutefois Honorius expose sur le motif de la prédestination une doctrine erronée que saint Anselme eût énergiquement combattue (2). En outre là comme dans l'autre opuscule, *De libero arbitrio libellus*, il ne paraît pas assez réclamer pour le libre arbitre l'exemption de toute nécessité même interne, il semble trop faire reposer la liberté dans l'exemption de la violence : *Hoc arbitrium est liberum, quia unusquisque neque stella neque fato coactus sed propria et libera voluntate facit quod vult* (3), mais il corrige ailleurs cette inexactitude, en reproduisant les vieilles formules sur le libre arbitre, *liberum de voluntate judicium*, ou encore, *nolendi volendique animi judicium*. Tout cela, dira-t-on,

(1) *Elucidarium*, Lib. II, 9, 19.
(2) Quos Deus præscivit in Filium suum credituros et mandata ejus voluntarie servaturos, hos ante sæcula prædestinavit ; hos suo tempore ad fidem vocavit, hos per Baptisma justificavit. *Inevitabile*, c. 1199.
(3) *De libero arbitrio libellus*, cap. II.

manque de cohésion ; c'est vrai, et si nous ajoutons que, dans son ouvrage *De luminaribus Ecclesiæ*, rappelant les querelles agitées autrefois entre saint Prosper d'Aquitaine et Cassien, il donne raison à celui-ci contre celui-là, on comprendra que nous signalions les écrits d'Honorius sur ces questions, seulement pour montrer leur place dans les études à cette époque.

Il y avait sur ces mystères matière à de trop brillantes dissertations pour que le génie aventureux d'Abélard ne s'y laissât pas entraîner ; aussi ses ouvrages sont-ils remplis d'explications sur ces grandes thèses. D'abord, « la foi n'est pas un don de Dieu. L'homme se prépare de lui-même à la grâce et l'obtient par ses mérites. La grâce n'est pas offerte spécialement à quelques-uns, Dieu est comme un joaillier qui présente à tous ses pierres précieuses, chacun doit faire sa part dans cette provision de grâces offertes également à tout le monde. Ainsi la prédestination de l'homme se fait dans la pensée de Dieu conséquemment à la prévision de ses actions et de ses mérites ; il n'y a pas de grâce gratuite ». Où est contenue cette doctrine ? Nous la trouvons en propres termes dans le commentaire de l'Épître aux Romains (1) ; c'est pourquoi sans doute Abélard se plaint dans l'une de ses lettres à Héloïse (2) qu'on le dise aussi faible interprète de saint Paul qu'il est grand logicien. Nous la trouvons encore dans la *Theologia christiana* et dans les 14 chapitres extraits par saint Bernard, sur l'indication de Guillaume de Saint-Thierry, des œuvres du célèbre professeur. Est-ce à dire qu'Abélard n'ait exprimé des idées semblables que dans la dernière période de son existence ? On sait que sa *Théologie* et les 14 articles furent condamnés à Sens en 1140, mais les travaux de cette époque n'étaient, d'après son aveu, qu'une nouvelle forme donnée à des idées qu'il exposait dès le temps du concile de Soissons (1121), et ainsi on a le droit de supposer qu'Abélard répandait ces théories dans les écoles à l'époque de son premier enseignement théologique.

(1) *Expositio in epistolas Pauli ad Romanos*, l. IV, c. 918-919.

(2) Aiunt perversi pervertentes, quorum sapientia est in perditione, me in logica præstantissimum esse, sed in Paulo non mediocriter claudicare, cumque ingenii prædicent aciem, christianæ fidei subtrahunt puritatem. *Epist.* XVII, c. 375. Ed Migne.

Des doctrines d'Abélard nous passons naturellement à celui de tous les écrits parus sur le sujet de la prédestination et de la grâce qui eut alors le plus grand et le plus durable retentissement, nous voulons parler du traité de saint Bernard, *De gratia et libero arbitrio*. Cet ouvrage fut composé vers l'an 1128, à l'occasion d'une conférence dans laquelle on avait reproché au saint docteur de trop accorder à la grâce, lorsque, parlant des grâces que Dieu lui faisait, il déclarait, que Dieu l'avait prévenu dans le bien, qu'il était redevable à la divine bonté de ses progrès dans la vertu et qu'il espérait en obtenir la perfection. L'un des assistants entendant les paroles du saint abbé lui dit : Que faites-vous donc de vous-même, et quelle récompense pouvez-vous espérer si c'est Dieu qui fait tout dans vos actes? Cette observation donna lieu à saint Bernard d'écrire sur ce sujet pour expliquer l'accord du libre arbitre et de la grâce, et il adressa son travail à Guillaume de Saint-Thierry (1).

Dans cette matière, il suit pas à pas les principes de saint Augustin. Le libre arbitre, dit-il, est sauvé par la grâce à laquelle coopère son consentement, et ce consentement lui-même est produit par la grâce ; et ainsi le saint docteur revendique pour la grâce une part universelle dans l'œuvre de notre sanctification (2). Vient ensuite la notion de la liberté dont il fait consister la nature dans l'exemption de toute nécessité, *nulla vi, nulla cogitur necessitate ;* il en distingue trois sortes, la liberté *a necessitate*, cette liberté naturelle, inamissible que possède toute volonté, la liberté *a peccato* que la grâce seule nous donne, la liberté *a miseria* que nous accorde l'entrée dans la gloire. En outre, il explique les conditions de la liberté dans ses différents états par rapport au péché, et enfin le rôle de la grâce pour le salut et les bonnes œuvres. Telles sont les thèses que l'illustre docteur expose avec une sûreté de doctrine, une force et une clarté d'expression qui assurent à cet opuscule une place éminente au milieu des travaux

(1) *De gratia et libero arbitrio tractatus ad Guillelmum sancti Theodorici*, S. Bernard op. vol. I. ed. Migne.

(2) Ex ejus munere velle adjacet mihi, perficere autem non invenio, sed nec aliquando me inventurum confido nisi qui dedit velle, det et perficere pro bona voluntate. cap. I, *ibid*.

où ce sujet a été traité depuis saint Augustin. La question de la prédestination ne s'y trouve pas formellement, elle y est cependant en germe, dans cette doctrine de la nécessité invincible de la grâce pour les œuvres salutaires, dans la gratuité du salut pour tous les élus par rapport à Dieu : *Dei sunt procul dubio munera tam nostra opera quam ejus præmia, et qui se fecit debitorem in illis fecit nos promeritores ex his. — Consensus et opus etsi non ex nobis non jam tamen sine nobis* (1).

Ainsi toutes les questions concernant ces matières mystérieuses avaient repris leur place dans le domaine de la théologie à l'époque où vivait Hugues de Saint-Victor; nous ne serons donc pas surpris d'en trouver la trace dans les œuvres de notre théologien. Il y a effectivement de nombreuses dissertations sur tous ces points dans les ouvrages publiés sous son nom par les éditeurs. Les *Sacrements* et les *Sentences*, par exemple, ne peuvent faire abstraction de la question de la providence et de la prédestination; les commentaires sur l'Écriture seraient de nulle portée si dans maintes circonstances ils passaient sous silence ces graves problèmes provoqués par le texte sacré lui-même. Mais ici encore il ne faut pas se confier sans réserve aux éditeurs pour avoir la vraie doctrine de Hugues, car leur critique paraît une fois de plus se trouver gravement en défaut. Quoi de plus attachant, de plus complet, par exemple, que les explications données dans les *Quæstiones et decisiones in Epistolas D. Pauli*. Nous avons là une suite de traités didactiques sur presque toutes les thèses qui nous occupent dans le présent chapitre. Malheureusement, rien ne justifie l'attribution faite à Hugues soit de ces *quæstiones* soit des notes sur saint Paul contenues dans les *Allégories sur le Nouveau Testament*. Les notes sont du même auteur que les *quæstiones* et les *quæstiones* ne sont certainement pas de notre théologien (2), elles citent en effet maître Achard qui vivait et

(1) *Ibid.*, c. XIII.

(2) Les notes contenues dans les *Allegoriæ in Novum Testamentum* sur la première Epître aux Corinthiens renferment ce passage : *Hujus quæstionis solutionem melius pertractatam in Quæstionibus nostris super epistolas Pauli invenies.* Le titre est déjà une indication, puis le texte lui-même montre que c'est bien dans les questions attribuées par les éditeurs à Hugues de Saint-Victor que se trouvent ces explications meilleures et plus complètes.

écrivait après Hugues (1). Puis comment attribuer à Hugues des doctrines comme celles qui sont exposées dans cet écrit: « Pourquoi Jacob n'a-t-il pas été réprouvé ou pourquoi Esaü n'a-t-il pas été élu par la même grâce ? Nous pouvons dire que Dieu a choisi Jacob préférablement à Esaü parce qu'il prévoyait que le choix de Jacob serait d'une utilité plus grande à l'ensemble des hommes que l'élection d'Esaü (2). Un disciple de saint Augustin n'eût jamais voulu mettre son nom à la suite d'une pareille explication, et du reste il y a là des idées totalement inconciliables avec la doctrine des autres ouvrages de Hugues. Pour ne point nous exposer à des méprises, nous demanderons seulement aux *Sacrements* et à la *Somme des Sentences* quelle était la pensée de notre Victorin sur toutes ces questions. Il y a dans ces deux ouvrages une doctrine assez importante sur la prescience, la prédestination, le libre arbitre et la grâce, et si en beaucoup de passages l'un répète l'autre, en plusieurs les deux traités se complètent.

D'abord qu'est-ce qu'on entend par science, prescience, disposition, prédestination et providence en Dieu ? La science a pour objet ce qui est, *scientia existentium*, la prescience, les choses futures, *præscientia futurorum*, la prédestination regarde ceux qui doivent être sauvés, *prædestinatio salvandorum*, et la providence tout ce qui est soumis à Dieu, *providentia subjectorum*. On voit que, dans ces notions, l'auteur abandonne le sens général du mot *prædestinatio* pour en restreindre l'application aux seuls élus. Ce terme ne lui sert pas — et la théologie suivra cet exemple — pour désigner la prédestination des bons et des méchants, mais seulement la prédestination des saints, *prædestinatio salvandorum*. C'est même d'après lui un des points qui font différer la prédestination de la prescience. « Il y a cette distinction entre la prescience et la prédestination que la prescience s'étend aux élus et aux damnés, tandis que la prédestination se dit des élus seulement » (3). Est-ce pour rejeter la double prédestination au sens des

(1) Ed. Migne, t. I. *Allegoriæ in Nov. Test.*, c. 887, 902. *Quæstiones*, c. 531.

(2) Quare Jacob non sit reprobatus vel quare Esau ex eadem gratia non sit electus? Possumus dicere quod ideo potius elegit Jacob quam Esau quia præscivit majorem utilitatem provenire bono universitatis ex electione Jacob quam Esau. Hug. *Opera*, t. I, c. 490.

(3) *De Sacramentis*, lib. I, p. II, c. IX. *Summa Sentent.*, tract. I, c. XII.

théologiens du IXe siècle ? Non, la chose est maintenue, mais le mot de prédestination n'est pris que dans l'une de ses acceptions.

Ces notions une fois données, on doit examiner si elles sont réalisées en Dieu ; faut-il admettre en Dieu, science, prescience, et comment peut-on les concilier avec la contingence des êtres ?

Toute science, dit notre docteur, se rapporte à quelque chose ; il n'y aurait donc pas de science éternelle, s'il ne se trouvait rien qui en fût l'objet. Donc s'il n'y avait rien de créé ou rien qui pût être créé, il n'y aurait dans le Créateur aucune science, ce qui veut dire qu'il n'y aurait pas de Créateur. Faut-il admettre pour cela que la science dans le Créateur dépend des créatures ? Non, assurément, car toutes les choses créées dans le temps ont été en Dieu *ab æterno*, elles étaient connues là où elles se trouvaient, et de la manière dont elles étaient possédées par lui. Dieu n'a pas connu ce qui est en lui par ce qui se trouve au dehors, et les choses futures n'ont pas été en Dieu parce qu'elles devaient être en dehors de lui, car alors même que les choses n'eussent pas dû exister, elles auraient été en Dieu, seulement dans cet état elles n'auraient pas été causes, et Dieu aurait eu la science de tout ce qui se fût trouvé en lui, et non la prescience du futur.

Mais laissons la science puisqu'elle eût existé sans la réalité des créatures et parlons de la prescience qui, elle, ne peut avoir lieu sans futurition.

La prescience existe en Dieu, cela n'est pas douteux, mais comment la concilier avec la contingence des choses ? C'est le premier point qui sollicite l'auteur *des Sacrements*. Il ne peut se faire que ce qui a été prévu de Dieu n'arrive pas, l'objet de la prescience est donc nécessaire ? — Nullement, répond le Victorin. La prescience en Dieu n'impose aucune nécessité. Une chose a été prévue en même temps qu'elle était future, et elle était future avant d'exister ; mais tant qu'elle a été future, elle pouvait ne pas être, et de même qu'il a toujours été futur qu'elle se ferait, il a toujours été possible qu'elle ne fût pas. Ainsi, *ab æterno*, ceci était marqué, que cette chose était future, que néanmoins il pouvait

arriver qu'elle ne fût pas, c'est-à-dire qu'elle était à la fois future et contingente. Et si ce qui a pu être et pourtant n'a n'a pas été futur, fût arrivé, cela aurait été futur et prévu et la prescience de ce futur n'eût pour cela subi aucun changement (1).

La *Somme des Sentences* complète cette doctrine et montre avec l'universalité et l'infaillibilité de la prescience divine, son rapport avec les choses créées. « La prescience est-elle cause des choses, ou les choses sont-elles causes de la prescience ? Ni l'un ni l'autre suivant Boèce, car si les choses existaient parce qu'elles sont prévues, la prescience serait cause du mal, qui, lui aussi, est prévu par Dieu ; si d'autre part les choses étaient connues parce qu'elles doivent être, ce qui est temporel serait cause de ce qui est éternel, et ces deux points sont également inadmissibles ». Toutefois elle fait remarquer avec raison que c'est dans un sens impropre qu'on attribue à Dieu la prescience. Pour Dieu rien n'est futur ni passé, rien n'est avant ni après ; nous disons qu'il prévoit les futurs parce qu'il connaît les choses qui sont futures pour nous, mais Lui les connaît comme présentes. Cette science ne change pas, elle ne peut ni augmenter ni diminuer et elle s'étend à toute chose, aux êtres les plus infimes comme aux plus parfaits (2).

La providence, avons-nous dit, c'est le soin de tout ce qui est soumis à Dieu ; or il est écrit que Dieu prend soin de toutes choses, (Sap. XII). La providence s'étend donc à tout être pour lui attribuer ce qui lui convient, elle s'étend et au bien que Dieu fait et au mal qu'il permet. La disposition divine s'applique aussi à tout être ; elle se dit des choses bonnes d'abord, car le bien reçoit de Dieu une double influence, il en reçoit la bonté, *ut sit bonum*, puis l'ordre à un but, *quia ordinatum est*. Les choses mauvaises ne tiennent pas de Dieu d'être mauvaises, mais elles tiennent de lui leur direction à un but ;

(1) Videtur in Deum cadere necessitas rerum faciendarum, quasi creator esse non posset nisi creatura esset. Deinde ex ipsa præscientia et providentia Dei alia necessitas in rebus factis vel faciendis provenire, quasi fieri non possit ut non eveniat quod prævisum est vel præscitum a Deo ; quod utrumque pari inconvenientia animum pulsat et considerationem perturbat. *De Sacramentis*, lib. I, part. II, c. XIV, XV, XVI, XVII.

(2) *Summ. Sentent.*, tract. I, c. XII.

Dieu ne fait pas le mal, mais, lorsqu'il est fait, Dieu ne permet pas qu'il échappe à l'ordre général, *malorum auctor non est sed ordinator* (1).

Le mot de prédestination, on doit le remarquer, n'est employé par Hugues que suivant sa signification la plus stricte, *prædestinatio salvandorum*, c'est la préparation de la grâce, c'est-à-dire le propos par lequel Dieu dispose de donner la grâce à ses élus (2).

Dans les *Sacrements*, Hugues se contente d'exposer les définitions sur ce point ; dans les *Sentences* il aborde les difficultés, mais il le fait avec une souveraine prudence en s'abritant toujours derrière l'autorité de saint Augustin. Le nombre des prédestinés est certain et aucun de ceux qui sont prédestinés ne sera damné, aucun des réprouvés ne sera sauvé. Le nombre des prédestinés ne saurait être ni augmenté ni diminué, car il ne peut se faire que quelqu'un soit prédestiné et damné : celui-là, rangé parmi les prédestinés, peut être damné, mais ce prédestiné ne peut être damné ; de même, celui-ci, pris parmi les réprouvés, peut être sauvé, mais ce réprouvé ne peut être sauvé. On trouve manifestement dans ces réponses la fameuse distinction du sens composé et du sens divisé.

Vient après cela la grande question : Pourquoi Dieu choisit-il l'un plutôt que l'autre ? Il y en a qui disent : un tel a été choisi parce que Dieu a prévu que celui-là croirait en lui et le servirait. Mais saint Augustin au livre de ses *Rétractations* et dans le *De prædestinatione sanctorum* rejette ce motif ; Dieu, dit le saint docteur, ne nous a pas choisis parce qu'il a prévu que nous serions tels, mais pour que nous fussions tels par l'élection de la grâce dont il nous a gratifiés dans son fils bien aimé (3). En un mot, l'élection des prédestinés est gratuite et trouve son motif dans la seule volonté de Dieu ; telle est la pure doctrine de saint Augustin, telle est aussi l'explication à laquelle s'attache notre auteur.

(1) *De Sacramentis*, lib. I, t. II, c. XIX. XX.
(2) *Ibid.*, c. XXI.
(3) *Summa Sentent.*, Tract. I. c. XII.

Cette exposition déjà très satisfaisante et très nette trouve son complément dans les *Sentences* de Pierre Lombard. Nous l'avons dit ailleurs, les *Sentences* reprennent exactement les passages de la *Somme* et nous pouvons d'autant mieux citer ce qui est ajouté au texte de Hugues de Saint-Victor, pour faire comprendre toute la pensée de celui-ci, que Pierre Lombard a manifestement en vue de développer les idées et les principes exposés dans l'ouvrage de son maître. Le développemement porte surtout sur la réprobation. « La prédestination, dit-il, c'est la préparation de la grâce, c'est-à-dire l'élection et la disposition divine par rapport aux élus. La réprobation c'est la prescience de l'iniquité de certains et la préparation de leur damnation ». On a bien là les deux prédestinations de Ratramne et de Florus quant aux choses mêmes, seulement la différence de la prédestination des bons et de la prédestination des mauvais est marquée par deux mots distincts que la théologie n'abandonnera plus. Maintenant quel est le motif de la prédestination des bons et de la réprobation des mauvais ? Pour les bons, c'est la miséricorde divine et non les œuvres ; il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet, étant donné l'enseignement de l'Écriture et de saint Augustin. Et la réprobation, a-t-elle sa cause dans les œuvres des méchants ? La réprobation qui consiste dans le refus de la grâce, n'a pas sa raison dans le démérite, pas même dans le péché originel auquel a recours saint Augustin, mais en des causes mystérieuses connues de Dieu seul. « Ni la grâce ni la prédestination ne viennent des mérites ; ainsi doit-on dire encore de la réprobation par laquelle Dieu de toute éternité a prévu que certains seraient mauvais et damnés, comme de toute éternité il a choisi Jacob et réprouvé Esaü ; cela sans doute ne vint pas de mérites alors acquis, puisque Jacob et Esaü n'existaient pas, et ce ne fut pas non plus pour des mérites futurs qu'il réprouva celui-ci et choisit celui-là. Il a réprouvé ceux qu'il a voulu non à cause de mérites futurs connus de sa prescience, mais pour des motifs très bons qui échappent à notre connaissance. Cependant Dieu n'a pas réprouvé comme il a prédestiné, il n'a pas choisi les réprouvés pour qu'ils

fussent mauvais et infidèles comme il a choisi les bons pour qu'ils fussent saints » (1).

Ne trouve-t-on pas dans ces explications le principe de la distinction qui sera faite d'une manière explicite et précise par les théologiens plus récents, entre la réprobation positive et la réprobation négative, celle-ci consistant dans le refus de la grâce et la permission du péché sans avoir pour motif le démérite, celle-là étant une préparation au châtiment conséquente à la prévision des péchés?

Enfin quel est le rapport de la providence avec toutes ces choses? La providence renferme et la disposition et la prédestination: c'est le soin apporté sur toutes choses. Par sa providence, Dieu veille et sur le bien qu'il a produit lui-même et sur le mal qu'il a permis, il ordonne tout avec convenance pour que rien n'échappe dans son royaume à une sage disposition ; il gouverne toute créature, procure la gloire à ceux qui sont justes, et prépare le châtiment aux méchants. *Hæc est providentia: Utrinque operatur in suo et in alieno, creaturæ gubernationem, justitiæ glorificationem, malitiæ damnationem* (2).

La doctrine de la grâce, des vertus, de tous ces éléments du mérite surnaturel qui sont un moyen pour l'acquisition du salut, se mêle intimement à la thèse de la prédestination. Dans la plupart des ouvrages que saint Augustin a consacrés directement à l'un ou l'autre sujet, les deux questions reviennent simultanément, et cette liaison se retrouve naturellement dans les premiers théologiens de l'École. Plus tard quand on aura donné à la théologie son développement et ses divisions didactiques, on les placera en des traités différents, mais il n'y fallait pas songer tout d'abord ; Pierre Lombard sera le premier à composer un vrai traité de la grâce séparé des questions connexes sur Dieu, dans les six longues distinctions qu'il consacre à ce sujet (3). Hugues a bien lui aussi disserté séparément sur cette matière, mais on ne saurait appeler un vrai traité ce qu'il nous a laissé, mieux vaut sans doute

(1) *Sentent*,. lib. I. *Dist.* XLI.
(2) *De Sacramentis*, lib. I, t. II, c. XIX.
(3) *Sentent.*, lib. II, *Dist.*, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX.

joindre sa doctrine à ses explications sur la prédestination divine.

Dans les *Sacrements* où se trouve la plus complète expression de la pensée du Victorin sur la grâce, la question prend tout juste un chapitre, c'est le dix-septième de la sixième partie du livre 1[er], dans lequel l'auteur, voulant traiter de la vertu de l'homme avant le péché, aborde par occasion les questions si complexes de la nature de la grâce, puis sa division, sa nécessité et enfin le mérite. Nous y trouvons un bon résumé de la doctrine que saint Augustin expose dans ses différents ouvrages, *De natura et gratia, de gratia Christi, de gratia et libero arbitrio.*

Il y a en nous, dit Hugues, des vertus suivant la nature et des vertus suivant la grâce. Par vertu suivant la nature on entend l'inclination de l'âme dirigée d'après la raison, *affectus mentis secundum rationem ordinatus.* Pour connaître la vertu suivant la grâce, il faut avant tout faire attention qu'on distingue deux sortes de grâces : La grâce de création, *gratia creatrix*, et la grâce de salut ou de réparation, *gratia salvatrix seu reparatrix.* La grâce de création fait en nous ce qui n'y était pas, elle apporte le bien, un bien d'un ordre spécial, à la nature déjà constituée ; la grâce de réparation rétablit ce qui était détruit ; ou plutôt, la grâce de réparation rétablit d'abord les biens que la nature corrompue avait perdus et apporte ce qu'elle n'avait pas encore reçu. Les premiers de ces biens réparent le libre arbitre, les autres le font agir (1). Et qu'est-ce que ce bien donné par la grâce de création et rétabli par la grâce de réparation ? C'est une élévation de la nature ; par lui, en effet, l'homme reçoit une vertu qui le place *supra naturam*, une formation nouvelle qui lui vient du Saint-Esprit, et un principe dont le terme est la présence, c'est-à-dire la possession de Dieu (2). N'est-ce pas ce que les théologiens appellent la grâce élevante ou encore sanctifiante,

(1) Per creatricem gratiam, facta sunt quæ non erant, per salvatricem reparantur quæ perierant. Gratia creatrix primum naturæ conditæ quædam bona inseruit, gratia salvatrix et bona quæ natura primum corrupta perdidit restaurat, et quæ imperfecta nondum accepit aspirat. Per prima bona liberum arbitrium reparatur, per secunda bona, liberum arbitrium operatur. *De Sacram.* lib. I, t. VI, c. XVII.
(2) *Ibid.*

devenue aussi dans l'homme tombé grâce de guérison, *gratia sanans*, qui rétablit, qui guérit en donnant à l'homme la vie divine, le principe des opérations surnaturelles? Et ce secours d'après notre docteur n'est pas un mouvement qui passe, c'est un don habituel, car c'est une grâce qui s'établit dans la nature comme la santé dans le corps, qui donne à la volonté non seulement une opération bonne, mais un état de bonté, *liberum arbitrium reparatur, bonam voluntatem operatur.* Il eût suffi d'ajouter un mot sur l'état de nature intègre apporté par la grâce de création au premier homme et non rendu, dans l'état présent du moins, par la grâce de réparation, pour avoir, malgré une terminologie imparfaite, une doctrine non seulement excellente mais complète sur ce premier point.

Là ne se borne pas la grâce de salut. Elle apporte à l'homme ce que la nature n'avait pas encore reçu avant la chute, *quæ nondum accepit aspirat.* Sous l'influence de la grâce de création, l'homme n'a pas fait le bien, la grâce de réparation lui donne de faire le bien. « Par les premiers biens le libre arbitre est réparé, par les seconds il opère ; les premiers font la bonne volonté, les seconds donnent à la bonne volonté de se mouvoir et d'agir ; les premiers s'appellent à juste titre grâce opérante, les autres grâce coopérante ». Et ce que Hugues ajoute sur le rapport de Dieu avec ces grâces nous en fait mieux comprendre encore la nature. « Dans ces vertus qui viennent de la grâce de réparation, le Saint-Esprit fait la bonne volonté, puis il coopère à la bonne volonté. Et comment? La bonne volonté est un instrument, l'Esprit-Saint est l'ouvrier ; l'ouvrier fait d'abord son instrument, puis agit par lui ; quand il façonne son instrument il agit seul, mais dans ce qu'il fait par son instrument, non seulement il opère lui-même, l'instrument aussi agit avec lui. De même l'Esprit-Saint, lorsqu'il forme la bonne volonté dans l'homme, opère seul, mais dans ce qu'il opère ensuite par la bonne volonté, il n'agit pas seul, il agit avec la volonté par laquelle il opère » (1).

Ces lignes, on le voit assez, nous donnent une doctrine pré-

(1) Primum Spiritus sanctus bonam voluntatem operatur, deinde bonæ voluntati moventi se et operanti cooperatur. Primum bonam voluntatem aspirat ut sit, deinde

cise sur la nature de la grâce coopérante prise au sens de grâce actuelle et efficace. Peut-être même trouverions-nous dans ce rôle de la volonté qui pour ses actes salutaires est l'instrument de l'Esprit-Saint, de la volonté par laquelle agit l'Esprit-Saint, *Bona voluntas instrumentum est, Spiritus sanctus est artifex, Spiritus sanctus per bonam voluntatem operatur* (1), une indication sur le genre d'influence que le Victorin attribuait à Dieu et à la grâce dans l'opération de la volonté ; mais ces données sont trop générales, et nous préférons laisser de côté toute hypothèse en cette matière.

Quel est le rapport de la grâce avec le mérite ? Il y a en nous, suivant Hugues, des vertus naturelles et des vertus surnaturelles ; l'homme, par les vertus naturelles, ne mérite rien de salutaire, « quand la volonté de l'homme est mue seulement d'après la nature, elle ne mérite pas au delà de la nature », « les biens de la nature, les affections disposées d'après la nature sont des vertus louables et bonnes sans doute, mais qui ne méritent pas les biens surnaturels, parce qu'en soi elles n'ont rien qui s'y rapporte ». Mais les vertus que la grâce de réparation ajoute à la nature, ont une puissance surnaturelle de mérite, c'est pourquoi elles font obtenir une récompense qui est au-dessus de la nature, et parce que l'amour de Dieu est la cause de leurs œuvres, la présence de Dieu est la rétribution à laquelle elles donnent droit (2). Nulle part on ne trouvera une explication plus précise sur le mérite et la nécessité de la grâce élevante pour mériter surnaturellement.

La *Summa Sententiarum* laisse ce point dans l'ombre mais expose avec une véritable supériorité la différence entre l'état présent et l'état de l'homme avant le péché. Avant le péché, l'homme avait la grâce, ce secours sans lequel il ne peut faire le bien surnaturel, c'était la grâce de création par laquelle l'homme pouvait ne pas pécher. Mais pour faire le bien il lui fallait une autre grâce, la grâce coopérante, celle que saint

bonæ voluntati inspirat ut moveatur et operetur ut vacua non sit. Primum operatur eam, deinde operatur per eam. Bona enim voluntas instrumentum est, Spiritus sanctus est artifex, etc. *De Sacram.* lib. I, p. VI, c. XVII.

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

Augustin appelle *auxilium quo*. Or dans le premier état, l'homme, suivant la parole de saint Augustin, eut de pouvoir s'il voulait mais non de vouloir ce qu'il pouvait ; depuis la chute, il a besoin pour faire le bien, outre ces deux sortes de secours, d'une grâce qui le répare (1). Cette grâce unie à la grâce qui élève opère d'abord sans nous, et l'homme ne mérite pas en la recevant, c'est le *bonum velle*, la *bona voluntas* de saint Augustin ; puis il se sert de la volonté qu'il a reçue, aidé par la grâce coopérante, et c'est en cela que se trouve son mérite ; le mérite de l'homme ne consiste pas à recevoir la bonne volonté, mais à se servir par la grâce coopérante de cette bonne volonté qu'il a reçue de Dieu. *Voluntas prius erigitur, operante gratia, quæ erecta ad bonum operandum juvatur et ducitur per cooperantem gratiam* (2).

Toute cette partie, sans être développée d'une manière complète, expose nettement le caractère et les conditions de la grâce pour l'homme, et le Maître des Sentences n'aura pas de peine à y trouver la substance même de son traité.

Maintenant, dira-t-on, quelle est la nature et l'état du libre arbitre sous cette double influence de la prédestination divine et de la grâce.

Nous avons montré plus haut en quoi consiste le libre arbitre suivant notre docteur. Superficiel lorsqu'il veut établir le concept spécifique de liberté, il présente assez bien les propriétés et les états différents du libre arbitre. D'une part, la volonté libre ne peut faire le bien sans la grâce, d'autre part la liberté de nature dans l'homme est inamissible et ne peut être détruite par le péché ; et dans les différents états où elle peut se trouver, elle est caractérisée par sa puissance à l'égard du bien. Avant la chute, le libre arbitre pouvait pécher et ne pas pécher, il avait le secours requis pour faire le bien mais aussi la faiblesse suffisante pour pouvoir faire le mal. Dans l'état de béatitude, la volonté aura non seulement une grâce adjuvante dans le bien mais encore une grâce de confirmation contre le mal, adjuvante pour qu'elle puisse ne pas

(1) Ante lapsum præter gratiam creatricem, non egebat gratia per quam surgeret sed ea sola per quam proficeret.

(2) *Summa Sentent*, tract. III, et cap. VII.

pécher, confirmante pour qu'elle ne puisse pas pécher. Il y a une liberté moyenne, celle qui suit le péché avant la réparation ; cette liberté, sans avoir la grâce pour le bien, possède la faiblesse pour le mal, elle a le pouvoir de pécher, même elle ne peut pas ne pas pécher ; elle peut pécher parce qu'elle a la liberté sans la grâce qui confirme, elle ne peut pas ne pas pécher parce qu'elle a la faiblesse sans la grâce qui aide, cependant c'est la liberté, mais une liberté qui ne peut pas ne pas être dans le péché, car pour se relever elle a besoin de la grâce, qui ne peut rester longtemps sans commettre l'acte du péché, car si elle peut éviter une faute, elle ne peut se soustraire longtemps à la pression du mal (1). Pierre Lombard reprenant cette idée l'exposera en termes plus nets : *Est enim in anima rationali voluntas naturalis qua naturaliter vult bonum licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet . . . per se autem potest velle malum efficaciter* (2). Quant à la liberté moyenne possédée par l'homme après la réparation, elle a la grâce pour le bien mais aussi l'infirmité dans le mal, elle a donc de pouvoir pécher, à cause de cette faiblesse dans la liberté, elle a de pouvoir ne pas pécher, à cause de la grâce adjuvante, mais non de ne pouvoir pas pécher puisque la faiblesse lui a été laissée et la grâce de confirmation ne lui a pas été accordée.

La *Somme des Sentences* nous présente à peu près la même doctrine avec plus de développements. Dans le passage dont nous avons parlé plus haut (3) à propos de la nature du libre arbitre, il est question des états dans lesquels peut se trouver notre liberté et de ses formes différentes. On peut noter dans l'homme quatre états du libre arbitre et trois sortes de libertés. 1° Avant le péché rien n'éloignait la volonté du bien, rien ne la portait au mal, 2° Après le péché mais avant la réparation, la volonté est pressée par la concupiscence et vaincue, 3° Après la réparation elle est pressée mais non vaincue, 4° Après la confirmation dans le bien elle ne

(1) *De Sacram.*, lib. I, P. VI, c. XVI.
(2) *Sentent.*, lib. II, Dist. XXIV.
(3) *Summa Sentent.*, tract. III, c. VIII. Videndum est quid sit liberum arbitrium, et quale ante peccatum, et qualiter depressum sit per peccatum.

peut être ni vaincue ni pressée. Il peut y avoir en nous trois sortes de libertés suivant les trois sortes de liens qui enchaînent notre volonté. La première est la liberté de nécessité, qui existe en tout état et qui forme l'essence même de la liberté ; la seconde est la liberté ou l'affranchissement du péché, *libertas a peccato*, celle que l'homme perd en péchant. En péchant l'homme devient l'esclave du péché, *qui facit peccatum servus est peccati* (Joann., VIII) car il ne peut en sortir de lui-même, et la concupiscence jointe à mille circonstances de la vie devient un poids qui entraîne infailliblement la volonté. Ceux-là seuls possèdent cette liberté qui sont rétablis par la grâce et qui, pour n'être pas tout à fait sans péché, ne sont pas cependant dominés par lui. Enfin il y a la liberté *a miseria* qui n'est autre que l'exemption de la corruption, de la passibilité, de la concupiscence, c'est celle dont parle saint Paul aux Romains, VIII : *Ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ Filii Dei*. Personne dans la vie présente ne peut atteindre cette liberté qui demande la consommation de la grâce et la parfaite soumission du corps à l'âme.

On voit, par ces différents passages, comment Hugues maintient la grâce et la liberté dans l'homme, dans quelle mesure il admet l'immixtion de ces deux causes sous l'influence de l'action divine pour l'acquisition du salut. Cependant, malgré l'apparente clarté de toutes ces explications, n'y a-t-il pas un point dont l'obscurité se fait sentir partout ? Hugues semble refuser à la volonté humaine le pouvoir de faire le bien sans la grâce ; « avant d'être délivré du péché par la grâce, l'homme ne peut ni vouloir ni accomplir le bien » (1) ; ou encore, « le libre arbitre c'est la puissance par laquelle la volonté raisonnable choisit le bien lorsqu'elle est aidée par la grâce, ou le mal quand la grâce l'abandonne » (2). Puis, la volonté de l'homme en état de péché est, par rapport au bien, comme le prisonnier qui a les fers aux pieds et qui ne peut se promener avant d'avoir été délivré de ses chaî-

(1) *Summa Sentent.*, tract. III.
(2) Habilitas rationalis voluntatis qua bonum eligitur gratia cooperante, vel malum ea deserente. *Ibid.* c. VIII.

nes (1). En d'autres termes, notre Victorin n'a pas su faire d'une manière assez catégorique la distinction du bien naturel et du bien surnaturel, de la puissance native de la volonté et de la force que lui communique la grâce. La justice pourtant nous oblige à dire que ce reproche s'adresse non seulement à lui, mais à presque tous les théologiens de son époque, sans excepter Pierre Lombard (2) ; aussi lorsqu'on quitte la lecture de ces auteurs pour étudier les belles pages consacrées par saint Thomas à toutes ces choses, on a bien conscience de laisser l'obscurité pour la pleine lumière. C'est la pleine lumière que la doctrine du saint Docteur sur la grâce habituelle et la grâce actuelle, sur la nécessité de la grâce pour la connaissance du vrai et la pratique du bien, sur la distinction si nettement marquée entre ce qui est d'ordre naturel et d'ordre surnaturel, sur les différents résultats de la grâce opérante et de la grâce coopérante. C'est encore la lumière que ces explications si attachantes sur la nature, le motif et les effets de la prédestination, sur le nombre des prédestinés, enfin sur la réprobation et ses motifs. La théologie du XIIe siècle n'offre pas en ces matières de dissertation qui puisse être comparée aux thèses si profondes du docteur angélique.

Aux questions de la science divine, de la prédestination et de la grâce se trouvait mêlée tout naturellement la question de la volonté ; même, on assistait, en ce temps, à une véritable rénovation de ce que nous appellerions maintenant la théorie de la volonté en Dieu. Faut-il en faire remonter la cause jusqu'à saint Anselme? On trouve bien dans ses œuvres un traité sur la volonté de Dieu, *Liber de voluntate Dei*, mais est-il de lui? c'est sérieusement contesté. D'ailleurs l'opuscule lui-même n'est qu'une ébauche dont on a peu de chose à retenir. Rupert de Deutz a composé un long traité sur la volonté de Dieu *De Voluntate Dei*, et il y discute un point fort inté-

(1) Modo antequam per gratiam liberatum sit a peccato, nec velle nec perficere bonum potest. Sicut diceremus de aliquo compedito : non potest hic ambulare, idest, in potestate sua non habet, tamen concederemus, possibile est hunc ambulare, quia potest evenire ut solvatur et ambulet. *Summa Sentent.*, tract. III, c. IX.

(2) Ces mêmes formules se retrouvent dans le deuxième livre des *Sentences. Dist.* XXIV et XXV.

ressant que nous trouverons tout à l'heure, mais il n'y expose pas intégralement la doctrine de la volonté divine. C'est encore notre théologien qui fournit le premier toute cette théorie : il y a dans les *Sacrements* et la *Somme des Sentences* des chapitres fort utiles à tous ceux qui ont voulu dans la suite parler d'une façon complète de toutes ces choses : nature de la volonté divine, ses propriétés, sa puissance, tout y est examiné soigneusement, et certaines explications qui s'y rencontrent sont même restées classiques.

Il y a une volonté en Dieu et c'est la volonté divine qui est le principe de toutes choses ; cette volonté, comme tout ce qui appartient à l'être de Dieu, est éternelle, de plus elle est une, car elle est son être lui-même ; et il ne faut pas demander quelle est la cause de son acte, le premier principe n'a pas lui-même de cause (1). Tel est le point de départ.

Si la volonté est une en Dieu, il faut pourtant remarquer que l'Écriture en parle sous divers modes. Quelquefois elle entend par volonté celle qui est réellement en Dieu, qui est identique et coéternelle à lui-même et qu'on appelle *beneplacitum* ou *voluntas beneplaciti.* Quelquefois l'Écriture nomme volonté divine ce qui n'est pas réellement en Dieu mais paraît comme le signe de sa volonté ; elle l'appelle volonté de même qu'on appelle dilection ce qui est le signe de l'amour, ou colère ce qui est le signe de la colère ; et c'est d'après cela que l'on attribue à Dieu plusieurs volontés, bien que sa volonté propre soit une.

On compte plusieurs signes de la volonté divine : d'abord l'opération, puis la permission, en outre l'ordre ou le précepte, enfin la prohibition.

La volonté divine a pour premiers signes l'opération et la permission ; car dans tout ce qui est, il n'y a rien qui soit en dehors de l'opération ou de la permission de Dieu, et lorsqu'une chose arrive, on dit que c'est la volonté de Dieu parce que c'est par la volonté de Dieu qu'elle se fait ou qu'elle est permise. C'est par sa volonté que Dieu opère, par sa volonté qu'il permet et comme tout ce qui se fait

(1) *De Sacramentis*, lib. I, t. IV, c. I. — *Summa Sentent.*, tract. I, c. XIII.

ou bien est fait par Dieu ou est permis par lui, l'opération et la permission sont deux signes de sa volonté. Dieu fait le bien et il permet le mal ; il fait le bien parce que tout ce qui est bon vient du souverain bien ; il permet le mal, pourquoi ? Parce que cela est bon. De toute éternité il a considéré les maux qui peuvent exister avec les biens, il a vu que, mêlés aux maux, les biens seraient plus en vue, deviendraient plus beaux par comparaison, *ex eis ornarentur bona et commendarentur et amplius bonum acciperent ad decorem et pulchritudinem universorum* (1), c'est pourquoi il a produit les biens qu'il avait en vue, puis il a permis l'existence du mal d'où il prévoyait devoir résulter le bien ; et cette permission est elle aussi une volonté.

Mais alors, si cette permission est le signe d'une volonté de Dieu, Dieu veut le mal ? Ici nous touchons à un point qui venait de causer de graves dissentiments parmi les théologiens de l'époque. Tous, disons-le d'abord, s'entendaient pour affirmer que Dieu ne veut pas le mal et Hugues résume convenablement les raisons qui établissent cette affirmation. « Prétendre que Dieu veut le mal ce serait dire que celui qui est essentiellement bon aime le mal, approuve ce qui est mauvais, s'attache à l'iniquité, trouve sa convenance, son bonheur dans tout ce qui lui est étranger ou même opposé » (2). Dieu ne veut donc pas le mal comme il veut le bien et c'est pourquoi, de l'avis de tous, la permission, qui se rapporte au mal, n'est pas le même signe que l'opération. Mais veut-il que le mal soit ou se fasse ? Oui, disaient quelques théologiens du XII[e] siècle, Dieu veut que le mal soit ou se fasse, il ne veut pas le mal, il veut le bien, mais il veut que le mal soit comme il veut que soit le bien. Et pourquoi ? Parce que, dit saint Augustin (3), c'est un bien que le mal existe. Si c'est un bien que le mal existe, Dieu peut le vouloir, car alors il veut le bien, mais s'il le peut il le veut, car s'il ne le voulait pas, le mal ne se ferait pas.

Telle était la thèse soutenue par Anselme de Laon, renou-

(1) *De Sacramentis*, lib. I, p. IV, c. VI.
(2) *De Sacramentis*, lib. I, p. IV, c. XIII.
(3) *Enchiridion*, cap. 2, 3. Mala esse et fieri bonum est.

velée par Guillaume de Champeaux et répandue au loin par leurs élèves. Un moine allemand dont nous avons eu déjà l'occasion de parler, Rupert, abbé de Deutz, s'en était ému et notamment dans l'opuscule *De Voluntate Dei* avait défendu vivement la thèse opposée (1). « Dieu ne veut pas le mal, il ne veut pas que le mal se fasse ; tout le monde admet la première partie, or la seconde est une conséquence forcée de la première, car vouloir que le mal se fasse c'est vouloir le mal. On ne doit pas dire, Dieu veut que le mal se fasse, parce que Dieu ne veut pas le mal ; Dieu ne veut pas que le mal se fasse, parce que ce serait nier sa puissance ; on doit dire : Dieu veut laisser faire le mal ; *non, Deo volente vel nolente, sed non volente* ». L'ardent théologien prit la question si fort à cœur qu'il vint du fond de l'Allemagne pour la discuter en public avec Guillaume, alors évêque de Châlons.

Hugues trouvait donc à Saint-Victor une tradition sur cette thèse de la volonté divine par rapport au mal et il s'y attacha sans détour. Au premier livre des *Sacrements*, partie IVe, chapitre XIIIe il formule ainsi son sentiment : *Vult esse malum, et in eo nonnisi bonum vult, quia bonum est malum esse ;* dans la *Somme des Sentences* traité 1er, chapitre XIIIe : *Deus vult bonum, id est, approbat, judicat sibi concordare, non vult mala, id est, non approbat, non judicat sui similia, et quamvis non vult mala, tamen vult mala esse.* Pour établir son opinion il n'apporte pas, du reste, un seul argument nouveau, il se contente d'exposer la pensée que nous exprimons plus haut : « Ce qui est mauvais en soi et bon par rapport aux autres, comme le mal qui se fait dans le monde, Dieu ne le veut pas, c'est-à-dire ne l'approuve pas, cependant il veut que cela soit parce que c'est un bien que cela soit ».

Notre docteur, est-il besoin de le dire, faisait fausse route, et les théologiens du XIIIe siècle se garderont bien de le suivre. Déjà Pierre Lombard, son fidèle disciple sur tant de points, s'était contenté de rapporter son opinion à côté de la doctrine opposée; en quelques mots saint Thomas n'a pas de peine à montrer le véritable état de la thèse et à donner une réponse

(1) Ruperti. *Opera*, *Patrol.* T. CLXX.

exacte au sujet de cette singulière théorie, *Deus non vult mala, sed vult mala esse.* « Certains disent que si Dieu ne veut pas le mal, il veut pourtant que le mal soit ou se fasse, car bien que le mal ne soit pas bon, cependant c'est un bien que le mal soit ou se fasse ; ils disent cela parce que ce qui est mauvais en soi est ordonné à quelque bien, et ils croient désigner cette disposition dans cette expression : c'est un bien que le mal soit ou se fasse. Mais ils se trompent, car le mal n'est pas ordonné au bien *per se*, il l'est seulement *per accidens ;* c'est en effet en dehors de l'intention du pécheur que du mal résulte quelque bien, de même que c'était en dehors de l'intention des tyrans que leurs persécutions fissent briller la patience des martyrs. L'on ne saurait donc prétendre que cet ordre au bien soit signifié lorsqu'on dit qu'il est bon que le mal soit ou se fasse, car il ne faut pas juger une chose d'après ce qui lui convient *per accidens*, mais d'après ce qui lui convient *per se* » (1). Néanmoins la permission du mal qui n'est l'approbation ni de la chose ni de son existence est un signe de la volonté divine ; « on dit de quelqu'un qu'il veut une chose directement lorsqu'il la produit de lui-même, alors l'opération est le signe de la volonté, qu'il la veut indirectement quand il n'empêche pas de la produire, car éloigner l'obstacle c'est mouvoir *per accidens*, et ainsi la permission est le signe de la volonté, c'est le signe de cette volonté qui consiste à vouloir ne pas empêcher le mal » (2). Mais pour Hugues et les autres, la permission est signe de la volonté divine à un titre beaucoup plus positif, puisque permettre le mal c'est vouloir directement que le mal soit.

Le précepte et la prohibition sont aussi deux volontés ou plutôt deux signes de la volonté de Dieu, comme l'opération et la permission. Toutefois il y a entre les uns et les autres de notables différences : 1° Le précepte et la prohibition ne s'adressent qu'aux créatures raisonnables, tandis que l'opération et la permission régissent tous les êtres ; 2° Le précepte et la prohibition ne sont pas comme l'opération et la permission des signes certains et vrais du bon plaisir éternel de

(1) *Sum. Theol.* I p., q. XIX, art. IX, Ad 1.
(2) *Ibid.*

Dieu, et ne le font pas connaître d'une manière absolue tant qu'il n'a pas été manifesté par l'opération ou la permission; il n'y a dans le bon plaisir que ce qui se fera, tandis que souvent ce qui est ordonné ne se fait pas et au contraire ce qui est défendu s'accomplit.

Mais, dira-t-on, si Dieu commande ce qu'il ne veut pas ou s'il veut ce qu'il défend, 1° les préceptes divins sont trompeurs ou bien sa volonté est impuissante ; 2° les méchants ne méritent aucune condamnation pour le mal qu'ils font puisqu'ils accomplissent la volonté de Dieu. Avant de répondre à ces difficultés, nous devons, ajoute Hugues, exposer quelques notions préliminaires sur les différentes sortes de bien, puis sur la nature du précepte et de la prohibition.

D'une part, tout ce qu'on appelle bon, est bon ou *secundum se* ou *ad aliquid;* ce qui est bon *secundum se* est bon substantiellement, ce qui est bon *ad aliquid* est bon accidentellement ; il y a donc des choses qui sont bonnes parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes, d'autres parce qu'elles sont bonnes pour quelqu'un ou quelque chose. Il peut arriver que de deux choses l'une soit bonne en soi l'autre soit bonne pour quelqu'un ou quelque chose, et que toutes deux ne puissent exister simultanément ; dans ce cas ce qui est bon pour quelqu'un vaut mieux que ce qui est bon en soi, car par là même qu'une chose est bonne pour quelqu'un, elle doit être bonne en elle-même.

D'autre part toute l'utilité du précepte, le bien qui s'y trouve soit par rapport à ce qui est ordonné soit par rapport à ce qui est interdit, concerne seulement celui qui l'a reçu ; le but du précepte c'est le bien, l'utilité résultant de son accomplissement, et cette utilité se rapporte à celui-là seul qui doit l'exécuter.

Et maintenant, si nous voulons réunir ce qui vient d'être noté, voici l'explication de la première difficulté: puisque l'accomplissement de tout précepte est bon pour celui à qui ce précepte est donné, et que ce qui est bon pour quelqu'un ou quelque chose vaut mieux que ce qui est seulement bon en soi, Dieu, lorsqu'il propose un précepte, commande une chose bonne pour celui qui doit s'y soumettre et il veut sincèrement

cette soumission et ce bien. Mais ce qui est le bien de quelqu'un n'est pas toujours le bien du tout, et ce qui est le mal de quelqu'un est quelquefois le bien de l'ensemble ; or Dieu qui est le bien par essence ne doit pas pour un moindre bien empêcher le plus grand, et nous avons dit que le plus grand bien consiste en ce que le monde soit constitué par le mélange du mal au bien ; c'est pourquoi Dieu a dû ordonner ce qui était bon pour quelques-uns et en l'ordonnant il a signifié qu'il le voulait et c'est pourquoi le précepte et la défense sont des signes de sa volonté ; mais il veut aussi ce qui est bon pour l'ensemble malgré le mal qui s'y mêle, car le bien de l'ensemble est plus grand que le bien particulier ; l'existence de ce bien général est donc un signe de la volonté divine, en sorte que dans toutes ces choses la volonté divine est certaine (1). Avons-nous besoin d'ajouter que ces deux idées, Dieu impose un précepte parce que l'acte qu'il impose est bon pour celui qui doit s'y soumettre, le mal est permis à cause du bien de l'ensemble, sont parfaitement justes ; le seul défaut de cette explication vient de ce que Hugues semble dire partout que pour Dieu permettre c'est vouloir que le mal se fasse ; mais c'est là une conséquence de l'inexactitude signalée plus haut.

Et maintenant les méchants sont-ils excusables parce qu'ils font ce qui est voulu par Dieu ou qu'ils ne font pas ce qui n'est pas voulu par lui ? Nullement. La volonté de Dieu leur est manifestée et ils y sont opposés, non de manière à faire ce que Dieu ne veut pas, puisque cela leur est impossible, mais en voulant résister par malice, et leur mauvaise volonté est ce qui fait leur faute. Ils veulent sans doute ce que Dieu veut, mais ils ne sont pas bons à cause de cela car ils ne le veulent pas par le motif pour lequel Dieu le veut. Dieu ne veut pas ce qu'ils veulent eux-mêmes, ils veulent le mal et Dieu ne le veut pas, ils approuvent et aiment ce que Dieu hait. Ils sont mauvais et pécheurs non en faisant ce que Dieu n'eût pas voulu qui se fît, mais en aimant et approuvant ce que Dieu n'aime pas ; ils sont coupables non en faisant le contraire de

(1) *De Sacramentis*, t. I, lib. IV, c. XVI-XXIV.

sa volonté mais en aimant le contraire de son amour ; s'ils accomplissent la volonté de Dieu ce n'est pas de leur propre mouvement, mais par cette disposition mystérieuse qui les empêche de pouvoir autre chose (1). Donc, que le lecteur distingue soigneusement, lorsqu'on parle de la volonté de Dieu, s'il faut l'entendre du bon plaisir de Dieu, *beneplacitum*, ou de l'un de ses signes. Le bon plaisir de Dieu est éternel, le signe du bon plaisir est temporel. Le bon plaisir s'accorde avec les choses elles-mêmes et leurs effets, car cela seul s'accomplit qui est voulu par le bon plaisir de Dieu ; on ne saurait dire cela des signes, Dieu ordonne souvent ce qui ne se fait pas, souvent aussi il défend des choses qui se font (2).

Toutes ces idées que le traité des *Sacrements* expose trop longuement et quelquefois d'une manière très obscure sont parfaitement résumées dans la *Somme des Sentences*, et si Pierre Lombard, en fournissant sur ce sujet une doctrine plus claire et plus complète dans les trois distinctions 46, 47 et 48 du premier livre, a eu l'honneur de les faire passer dans la théologie du moyen âge, on doit observer pourtant que toutes ces théories ont leur source dans le grand ouvrage de Hugues de Saint-Victor.

Après cela nous arrivons à une question qui tient une place importante dans les dissertations des théologiens sur la volonté de Dieu. Cette volonté se réalise-t-elle toujours, *utrum voluntas Dei semper impleatur ?* — S'il veut le bien qu'il ordonne, s'il ne veut pas le mal qu'il défend, ce qu'il ne veut pas s'accomplit et ce qu'il veut ne se fait pas ; la volonté divine n'est donc pas toujours réalisée ? Cette difficulté, on le sait, a de tout temps tourmenté l'esprit des théologiens. Écoutons les explications par lesquelles Hugues cherche à la résoudre. La volonté de Dieu, dit notre docteur, n'est jamais frustrée de manière que ce qu'il veut ne se fasse point, n'est pas assez impuissante pour que ce qu'il ne veut pas s'accomplisse. Ceux qui ont suivi l'exposé donné plus haut, ont pu voir comment cela seul se fait qui est voulu par Dieu et dans la mesure déterminée par lui, comment le mal ne se fait que parce que

(1) *De Sacramentis*, t. I, lib. IV., c. XV.
(2) *Ibid.*, c. VIII.

Dieu le veut en le permettant, non qu'il l'aime, mais parce qu'il aime le bien qui en résulte, et le mal n'est permis qu'à cause de ce bien, le mal n'est toléré que pour procurer le bien. Beaucoup de choses se font contre le précepte ou la prohibition de Dieu, mais elles ne se font pas cependant en dehors de sa permission, c'est par sa permission que se font toutes les choses mauvaises ; elles arrivent contre son ordre ou sa prohibition, mais non contre sa volonté (1).

De là résulte que la volonté de Dieu est toujours maîtresse, elle n'est frustrée en rien, elle s'accomplit toujours. Le précepte ou la défense ne sont pas observés partout, pourquoi ? Dieu a voulu que ce qu'il a ordonné ou défendu à tous fût fait ou évité par quelques-uns, afin de manifester sa justice parmi les hommes, pour que les mauvais fussent inexcusables, que les bons par leur obéissance méritassent la gloire et les méchants par leur désobéissance méritassent le châtiment.

Les théologiens ont pris plus tard, pour rendre compte de ces choses, la distinction de volonté antécédente et de volonté conséquente donnée autrefois par saint Jean Damascène, et on sait quelle lumière cette simple notion est venue apporter dans toutes ces questions. Que notre auteur n'ait pas recours à cette distinction pour rendre compte de la volonté du bien en Dieu et de l'existence du mal, on le comprend facilement puisqu'on sait qu'il ne possédait pas les œuvres du grand Docteur, ce que l'on comprend moins c'est qu'il ait fait le silence sur les thèses si vivement débattues jadis à propos de la volonté divine du salut de tous les hommes, de l'universalité de la rédemption opérée par la mort de Jésus-Christ. Pierre Lombard reproduit sur ce sujet les explications de saint Augustin (2), mais ni le traité des *Sacrements* ni la *Somme des Sentences* de Hugues n'abordent ces questions ; nous ajouterons même que le traité des *Sacrements* sur tous les points dont nous avons parlé dans ce chapitre est d'une infériorité manifeste ; s'il résout quelques difficultés, trop souvent il se contente de notions sèches et brèves. L'auteur

(1) *De Sacramentis* t. I, lib. IV, c. XIV.
(2) *Sentent.*, lib. I, Dist. XLVI.

craignait-il en s'enfonçant dans ces questions d'y trouver le trouble et l'obscurité ? Peut-être. Toutefois, en présence des travaux qu'il nous a donnés sur d'autres sujets, nous pouvons regretter qu'il ne soit pas allé plus loin dans ses recherches comme nous devons lui reprocher aussi cet abus de l'antithèse, ce désordre dans la disposition des différents points de son sujet, qui rendent si pénible la lecture de toute cette partie. On peut aller chercher dans ce travail une idée exacte de l'état ou étaient arrivées alors les connaissances théologiques sur ces matières, mais nous sommes bien loin de le proposer comme le dernier mot de la science sur les opérations de Dieu et le salut de l'homme.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE TRINITAIRE.

La doctrine d'un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint Esprit, fut explicitement connue des fidèles dès le commencement de l'Église, puisque, suivant la parole de Tertullien (1), ce dogme fondamental est la substance du Nouveau Testament ; et les disputes suscitées par l'arianisme, les définitions des conciles, eurent bientôt pour résultat de faire passer dans la foi des chrétiens les différents points qui se rattachent à ce grand mystère. Mais ce ne fut pas seulement le dogme qui prit dès l'origine une forme précise ; l'importance de ces vérités dans la religion chrétienne, l'ardeur qu'on dut mettre à les défendre furent cause que la théologie trinitaire elle-même fit des progrès rapides et arriva très vite à son entier développement.

Sous la plume de saint Athanase, les hautes questions qui concernent la procession éternelle du Verbe, sa consubstantialité, son égalité par rapport au Père, avec saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, la doctrine sur la divinité, la consubstantialité et la procession du Saint-Esprit, reçurent promptement une démonstration rigoureuse ; la querelle des trois hypostases, en dissipant l'équivoque qui divisait les Occidentaux des Grecs sur l'emploi des expressions *hypostases*, *personnes*, pour désigner les trois réalités saintes subsistant dans l'essence divine, joignit à la précision des idées la précision des termes. De son côté le génie latin, avec saint Hilaire dans son livre des *Synodes* et son ouvrage *sur la Trinité*, saint Ambroise dans le *De Fide ad Gratianum* et *De Spiritu sancto*,

(1) *Cont. Praxeam*, c. 31.

venait apporter une vigueur et une clarté nouvelles dans l'exposition de la doctrine ; saint Augustin reprenant toute cette matière dans ses quinze livres sur la Trinité donnait, par une plus grande abondance de témoignages scripturaires et les analogies empruntées à la création, un attrait particulier à cette construction grandiose de la théologie trinitaire ; enfin Boèce ou du moins un auteur de ce temps, en trois traités d'une métaphysique admirable (1), avait abordé les points les plus difficiles de l'explication du dogme et brillamment complété les travaux des Pères : Processions, relations et propriétés des personnes divines, indivision de l'opération *ad extra*, nom de la nature, noms des personnes, termes servant à désigner leurs communications, tout avait été pesé attentivement et déterminé ; c'est pourquoi on ne peut être surpris de trouver sur ce sujet chez les premiers docteurs qui enseignèrent dans les écoles du moyen âge, une doctrine relativement étendue et savante.

Le dogme de la Trinité est un des points sur lesquels les écrivains de la fin du VIIIe siècle et du IXe aimaient à revenir le plus fréquemment. D'une part ils y étaient attirés par la sublimité de ces vérités qui captivent si facilement les esprits élevés, par ce goût du divin qui emporte les âmes religieuses dans la méditation des mystères de la vie infinie. Puis, si l'on ne trouvait plus devant soi d'Ariens à combattre, les Latins étaient alors en pleine fièvre de discussion avec les Grecs sur l'addition du *Filioque* faite au symbole de Nicée. Enfin les docteurs voulaient anéantir cette doctrine venue d'Espagne qui, en faisant de Jésus Christ le fils adoptif de Dieu, renouvelait indirectement l'hérésie nestorienne et établissait une confusion inadmissible dans les rapports du Fils avec le Père.

Le premier qui consacra ses efforts à défendre sur tous ces sujets la vérité catholique fut saint Paulin d'Aquilée. Au concile de Frioul (791) il avait prononcé le discours si remarquable qui forme la première partie des actes de cette assemblée. Là, le saint évêque s'appliquait à démontrer que le

(1) *De unitate Trinitatis.* — *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter prædicentur.* — *Liber de persona et duabus naturis.* Op. Boetii, t. II. Ed. Migne.

Saint-Esprit procède non seulement du Père mais aussi du Fils, à faire voir l'utilité de l'addition du *Filioque*, en outre à prouver l'égalité du Fils et du Père, l'unité de filiation en Dieu et tout un ensemble de thèses où sans condamnation nominale il réfutait et réprouvait l'erreur de Félix d'Urgel et d'Élipand de Tolède. Puis il écrivit sur le mystère de la sainte Trinité *le Sacrosyllabus,* ce traité qui eut l'honneur d'être lu au concile de Francfort (794) et dans lequel Paulin combattait ouvertement Élipand et donnait une réfutation suivie de sa lettre sur la filiation adoptive.

Cependant ces travaux, si importants qu'ils fussent au point de vue de l'enseignement catholique, n'étaient guère que des études partielles ; l'ouvrage qui peut le plus parfaitement nous faire connaître l'état de la théologie sur toutes ces matières c'est le traité d'Alcuin *De Fide sanctæ et individuæ Trinitatis.* Cet écrit, divisé en trois livres renfermant soixante chapitres environ, est une œuvre à laquelle l'auteur apporta beaucoup de soin. Alcuin l'adressait à l'empereur Charlemagne pour remplir, disait-il, la fonction de maître dans les sciences divines que lui donnaient ses contemporains, et notamment, pour montrer, à l'exemple de saint Augustin, l'utilité de la dialectique dans ces graves et difficiles questions (1). L'opuscule est bien en effet une étude régulière sur la Trinité, dans laquelle apparaît un essai d'application de la dialectique, comme on le voit par le chapitre xve du premier livre où l'auteur expose de quelle manière il faut entendre les catégories en Dieu. Avec l'unité de nature et l'inséparabilité des personnes, il explique l'identité d'opération *ad extra*, puis les attributions du Saint-Esprit ; il montre fort bien entre autres choses comment le titre de *donum* ne suppose rien de temporel en lui : « Ce don de Dieu est coéternel et consubstantiel au donateur ; le don peut être donable bien que personne ne le reçoive. Ce don, le Saint-Esprit, ne procède pas dans le

(1) Ut mei nominis quo a quibusdam magister (licet non merito) vocor, officium ostenderem ; necnon ut convincerem eos qui minus utile existimabant, vestram nobilissimam intentionem dialecticæ disciplinæ discere velle rationes quas Pater Augustinus in libris de Sancta Trinitate apprime necessarias esse putavit. *De Fide sanctæ et individuæ Trinitatis*, *Epistola nuncupatoria. Op*. Alcuini. T. II, *Patrol.*, t. CI. Ed. Migne.

temps mais *ab æterno ;* et parce qu'il procède comme donable, dès lors il est don même avant l'existence de celui à qui il pourrait être donné » (1). L'auteur présente d'une façon moins précise la question des missions divines : « Le Fils est envoyé par le Père, le Saint-Esprit est envoyé par le Père et par le Fils. Pourquoi le Père n'est-il pas dit *missus* comme les deux autres personnes ? Parce que le Père ne s'est pas incarné » (2). La réponse, on le voit, n'est pas très convaincante, car le Saint-Esprit lui non plus ne s'est pas incarné et pourtant il est *missus*. Même cet exemple peut nous faire reconnaître le caractère propre du traité d'Alcuin. Des questions nombreuses y sont soulevées, la plupart des pensées sont justes, mais il se contente ordinairement d'une parole plus ou moins générale de l'Écriture sans en chercher l'explication. Ainsi, il ne se mettra pas en peine d'approfondir cette idée de mission et il ne se rendra pas compte que le Père ne peut être appelé *missus*, parce que la mission suppose un principe qui envoie. Alcuin, malgré son goût pour la dialectique et ses essais d'application, se contente de la réponse à la question *an sit*, c'est là seulement ce qu'il prend à son modèle saint Augustin ; il ne tente guère d'entrer dans l'intelligence du *quid sit*. Il l'eût fait dans une plus large mesure sans doute, s'il eût connu davantage les ouvrages théologiques de Boèce, mais ces travaux ne semblent pas avoir exercé une grande influence sur l'esprit d'Alcuin, si l'on rencontre quelquefois des questions semblables dans les écrits de ces deux auteurs, elles sont exposées d'une manière différente ; Alcuin ne paraît pas même connaître la définition célèbre de la personne, *rationalis naturæ individua substantia* (3).

Les rapports de l'erreur adoptianiste avec l'hérésie arienne forcèrent alors tous ceux qui voulaient combattre Félix d'Urgel à établir quelques points du dogme de la Trinité, c'est pourquoi Benoît d'Aniane, en ce commencement du IXe siècle, intervint lui aussi pour démontrer la divinité du Verbe et du Saint-Esprit. Il le fait notamment en deux opuscules où

(1) *De fide S. Trinitatis*, lib. II, cap. XX.
(2) *Ibid.*, lib. III, c. VI. Ideo Pater missus non legitur quia incarnatus non creditur.
(3) *De persona et duabus naturis*. Cap. III, Op. Boetii, t. II. Ed. Migne.

sont accumulées toutes les preuves d'Écriture que la lecture des Pères pouvait fournir aux théologiens de l'époque (1).

Mais si la théologie entière de la Trinité trouva sa place dans plusieurs traités de cette époque, il y eut cependant un point spécial qui entre tous occupa l'esprit des docteurs : nous voulons parler de la procession du Saint-Esprit. Déjà au synode de Gentilly (767) les Grecs avaient discuté cette question avec les Latins ; un peu plus tard, après la dispute qui s'était élevée à Jérusalem entre les moines grecs et les moines francs au sujet du symbole chanté par ceux-ci avec l'addition *Filioque*, l'empereur Charlemagne réunit un concile à Aix-la-Chapelle (809) et pour appuyer les décisions des évêques demanda des travaux sur ce sujet aux principaux théologiens de son empire. C'est à cette circonstance qu'on doit l'ouvrage de Théodulfe d'Orléans et cet autre opuscule *De processione Spiritus sancti* inséré dans les œuvres d'Alcuin, qui, bien que n'étant pas du célèbre docteur mort quelques années avant le concile d'Aix-la-Chapelle, est pourtant de l'époque puisqu'il est dédié à Charlemagne.

Ces deux traités ont le grand avantage de nous montrer l'état de la théologie dans ces temps reculés. Sans doute elle ne consistait guère que dans les citations empruntées aux Pères et à l'Ecriture, mais on est surpris de voir avec quelle richesse d'érudition ces questions difficiles sont traitées par les contemporains du grand empereur. Le dernier des deux opuscules dont nous parlons est surtout précieux à ce point de vue ; il fait voir d'une manière éclatante comment cette vérité que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils est enseignée par les conciles et les Pères de l'Église grecque aussi bien que de l'Église latine ; il invoque même l'autorité d'auteurs plus récents, de Boèce notamment dans son livre *De unitate Trinitatis*. En un mot ces deux écrits, sortes de chaînes comme on en fera beaucoup au moyen âge, sont extrêmement importants pour faire connaître la tradition et montrer jusqu'où allait l'érudition théologique des auteurs de cette époque.

(1) S. Benedicti Anianensis *opuscula*, I, c. 1382. *Patrol.*, t. CIII, Ed. Migne.

Ce même sujet, la procession du Saint-Esprit, fut repris une fois de plus à l'occasion des querelles suscitées par Photius. Lorsque le pape Nicolas I[er] eut connaissance des reproches faits à l'enseignement et à la discipline de l'Église latine, il envoya aux évêques l'ordre de réunir des conciles et de confier aux meilleurs théologiens le soin de répondre aux Grecs sur tous les points. Nous avons encore plusieurs des traités composés à cette occasion. L'un des plus célèbres est l'ouvrage de Ratramne dans lequel tout ce qui concerne la procession du Saint-Esprit est discuté avec une compétence parfaite. Toutes les preuves d'autorité que l'on peut donner à l'appui de la doctrine des Latins sont exposées avec une abondance et une méthode qui ne laisse rien à désirer, et ce n'est pas seulement la procession *a Filio* qui est démontrée, c'est encore la légitimité de l'insertion du mot *Filioque* dans le symbole : « Vous prétendez qu'on ne doit rien ajouter au symbole de Nicée, alors ne dites pas que le Fils procède du Père, car cela n'est pas contenu dans le symbole de Nicée. — Mais le concile de Constantinople a fait cette addition. — On peut donc ajouter quelque chose au symbole de Nicée pour les besoins de la défense religieuse contre les hérétiques ; alors pourquoi ne voulez-vous pas qu'on puisse faire à Rome ce qui a été fait à Constantinople? prétendez-vous que le siège de Constantinople a une autorité plus grande que le siège de Rome reconnu même par vos docteurs pour être la tête de l'Église du Christ » (1). Enéas, évêque de Paris, nous a également laissé un ouvrage contre les Grecs. La question du Saint-Esprit n'y est pas traitée avec l'ampleur que sut y mettre Ratramne ; Enéas laisse de côté la preuve d'Écriture mais il fait intervenir le témoignage des docteurs grecs et des docteurs latins avec une habileté qui facilitera beaucoup le travail des théologiens lorsque plus tard la question sera portée au concile de Florence.

A la même époque environ, mais dans un ordre moins important, l'attention était attirée sur la formule *Trina Deitas* employée pour désigner les trois augustes personnes qui

(1) *Contra Græcorum opposita*, lib. II, cap. II.

subsistent dans l'unité de la nature divine. Hincmar de Reims ayant remplacé cette expression *Te trina Deitas unaque poscimus*, dans l'hymne dont elle faisait partie, par les termes *Te sancta Deitas, unaque poscimus*, Ratramne avait envoyé à Hildegaire, évêque de Meaux, un opuscule où il montrait la justesse des paroles *Te trina Deitas*. Gothescalc, engagé déjà depuis un certain temps dans les querelles du prédestinatianisme et poursuivi principalement par l'archevêque de Reims avait sans doute été trop heureux de trouver en défaut son adversaire et avait écrit lui aussi une dissertation pour défendre la formule incriminée.

L'opuscule de Ratramne est perdu, mais nous avons le traité d'Hincmar et par cela même la dissertation entière de Gothescalc qui y est examinée et réfutée point par point.

Notons d'abord que Gothescalc, aussi bien que Ratramne, déterminait nettement le sens qu'il faut donner à la formule *Te trina Deitas :* elle ne désigne pas la pluralité de la nature divine comme si l'on disait *tres deitates*, mais elle indique avec l'unité de nature la pluralité des personnes, *trina Deitas*, c'est la divinité commune à trois personnes.

Hincmar le prit de très haut avec ses adversaires ; s'il traita de la belle façon le novateur Gothescalc, il n'épargna guère plus le savant moine de Corbie. Son argumentation contre eux et contre la formule se réduisait à ceci : On ne peut employer, lorsqu'on parle de la sainte Trinité, les termes qui multiplient la nature divine ; or l'expression *trina Deitas* multiplie la nature divine ; il faut donc la rejeter. La majeure de l'argument était facile à démontrer et Hincmar se donnait une peine bien inutile en multipliant les preuves pour l'établir, car ses adversaires l'admettaient aussi bien que lui ; mais fallait-il ranger dans les termes qui multiplient la nature divine cette formule *trina Deitas ?* S'il est vrai que la nature divine est une, il est non moins certain qu'elle est commune à trois personnes ; or le mot *trina* ne signifie pas autre chose que cette communauté de la nature à trois personnes. *Trina* ne multiplie pas la nature divine, comme l'indique le singulier et le terme *una* contenu dans *trina*, il désigne seulement que la nature une appartient à trois personnes, et le mot *trina* est

aussi bien choisi pour cette signification que le mot *Trinitas* pour désigner le mystère d'un Dieu en trois personnes.

On sait que l'Église ne s'est pas rangée à l'avis d'Hincmar ; elle a gardé cette formule *Te trina Deitas* dans les hymnes liturgiques et saint Thomas d'Aquin l'a employée dans l'office du Saint Sacrement (1).

Tels sont les travaux les plus importants, fournis par la littérature théologique sur le mystère de la sainte Trinité durant les premières années de la scolastique ; il serait inutile de passer en revue ce qui put s'y ajouter au IXe et au Xe siècle ; ni les quelques pages de Raban dans son traité *De Universo*, ni l'homélie de Heiric d'Auxerre *De SS. Trinitate* ne peuvent compter comme thèses vraiment scientifiques sur le dogme chrétien.

Au commencement du XIe siècle, la théologie, avons-nous dit plus haut, se releva un peu, grâce aux leçons de Fulbert de Chartres, de l'abandon où elle avait été durant le siècle précédent. L'école de Fulbert fut non seulement une école de *quadrivium*, elle fut aussi, elle fut surtout une école de sciences ecclésiastiques. Cependant l'illustre maître ne nous a laissé que peu de chose sur ce point essentiel de la Trinité. Une lettre, la première du recueil que nous possédons, adressée à Adéodat, oppose brièvement quelques textes d'Écriture aux hérétiques, adversaires de la consubstantialité et de l'égalité du Verbe avec le Père, et du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Ses deux premiers sermons contiennent de simples explications élémentaires sur ces vérités : par exemple la comparaison du soleil avec Dieu, du soleil où se trouvent la forme sphérique la splendeur et la chaleur qui ne constituent qu'un soleil ; le dixième, qui ne nous est parvenu qu'à l'état d'ébauche, est un tissu de passages de l'Écriture, bien choisis du reste pour prouver l'unité de Dieu dans la trinité des personnes, mais trop peu régulièrement disposés pour mériter le nom de dissertation théologique. Le point que nous devons retenir de la doctrine de Fulbert c'est l'incompréhensibilité du mystère de la Trinité : « Ce n'est point, dit-il, par

(1) Te trina deitas unaque poscimus, sic nos tu visita, sicut te colimus — Dernière strophe de l'hymne *Sacris solemniis*.

la seule lumière et la subtilité de l'esprit humain qu'on parvient à la connaissance du secret des mystères de Dieu. Il ne faut donc pas mesurer les choses invisibles par ce qui tombe sous les sens ; il faut adorer, se soumettre et non disputer » (1). Nous n'avons rien à dire des hymnes, des morceaux de toute sorte que nos dogmes, notamment la sainte Trinité, inspiraient aux poètes de l'époque, Fulbert lui-même, Adalbéron de Laon et d'autres. La poésie servait alors à la prière, aux chants liturgiques et non, comme dans le temps de saint Prosper, aux dissertations théologiques ; Hildebert vers la fin du XI[e] siècle sera le premier qui la ramènera dans cette voie.

Nous assistons, dans la dernière partie du XI[e] siècle, à un développement inattendu de la théologie trinitaire ; c'est même la doctrine de la Trinité qui, avec le dogme de l'Eucharistie, fit naître alors la méthode nouvelle, appelée dans l'histoire du nom de théologie scolastique. Roscelin non content d'appliquer au monde sensible la théorie du *Flatus vocis* voulut porter ses subtilités dans l'explication des dogmes chrétiens et juger, d'après les solutions données par le nominalisme aux problèmes naturels, les hautes vérités de la théologie révélée ; et ainsi il osa enseigner que les trois personnes divines sont trois choses complètement et absolument distinctes, comme trois anges ou trois âmes, sans quoi l'on ne saurait comprendre comment le Père et le Saint Esprit ne se sont pas incarnés avec le Fils. Roscelin allait même jusqu'à prétendre qu'on pourrait dire qu'il y a trois dieux si l'usage le permettait (2).

Cet enseignement commença à faire du bruit vers l'année 1089 et c'est alors aussi qu'on en donna avis à saint Anselme, abbé du Bec. A plus d'un titre, il appartenait au célèbre théologien d'intervenir en cette circonstance. Roscelin se prévalait dans son enseignement de l'autorité de Lanfranc et d'Anselme ; puis c'était au nom de la raison que le novateur

(1) Fulberti Carnot. *Epistola* I.

(2) Si in Deo, tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquæque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut potentia et voluntate omnino sint idem ; ergo Pater et Spiritus sanctus cum Filio est incarnatus. Sancti Anselmi liber *De Fide Trinitatis*, cap. I. — Prædictus nostræ fidei defensor secundum se dicit esse tres deos. *Ibid.* cap. IV. Cf. lib. II, *epist.* XLI, *ad Falconem*.

prétendait établir une doctrine formellement opposée au dogme catholique ; nul plus que le saint docteur n'était en mesure de combattre victorieusement les erreurs de l'orgueilleux dialecticien. Lui aussi avait mis la raison humaine en face de ce grand mystère, et déjà dans plusieurs ouvrages, il avait abordé ces grandes vérités d'après les principes de sa nouvelle méthode. Le *Monologium* paru en 1079, le *Proslogium* écrit quelques années après, contiennent non seulement une étude de l'être divin dans l'unité de sa nature et ses principaux attributs mais encore de savantes dissertations sur la Trinité des personnes ; aussi, de toute part, priait-on Anselme d'intervenir pour arrêter le scandale des attaques de Roscelin (1). Nous avons plusieurs lettres où l'illustre docteur donne une brève réfutation du nouvel arianisme et, en proclamant l'orthodoxie de Lanfranc, fait lui-même profession de croire et d'enseigner la doctrine des trois personnes divines consubstantielles (2). C'était un début. Mais l'obstination de Roscelin, les nouvelles attaques qui avaient promptement succédé à sa première abjuration, décidèrent Anselme à publier un traité complet où les thèses de Roscelin étaient vigoureusement réfutées, c'est le *De Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi contra blasphemias Roscellini*. Dès le commencement de cet ouvrage, Anselme combat l'erreur capitale contenue dans la méthode de ces dialecticiens qui veulent tout mesurer à la hauteur de leur esprit, il pose en principe qu'on ne doit pas raisonner contre la croyance de l'Église et rejeter une doctrine parce qu'on ne la comprend pas. Le devoir du chrétien est de s'attacher à la foi sans hésitation, d'y conformer sa conduite et de chercher humblement à en découvrir les raisons ; s'il peut comprendre, qu'il rende grâces à Dieu, si au contraire l'intelligence de ces vérités lui échappe, il ne doit

(1) Cf. *De Fide Trinitatis*, c. I.

(2) Voir surtout *Epist.* XLI, *ad Falconem.* Audio quia Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas. . . . . . in qua sententia asserit venerabilis memoriæ archiepiscopum Lanfrancum fuisse et me esse. Archiepiscopum quidem Lanfrancum vita ejus ab hoc crimine satis excusat ; de me autem hanc veram omnes homines habere volo sententiam. Sic teneo ea quæ confitemur in Symbolo, cum dicimus : Credo. . . . .

pas se jeter sur la foi pour la déchirer, mais s'incliner pour la vénérer.

Cette question de méthode résolue, Anselme examine directement les propositions de Roscelin : que les trois personnes divines sont trois choses comme les anges ou les âmes, que l'on pourrait dire des personnes divines qu'elles sont trois dieux, si l'usage le permettait. Sans doute, répond le grand théologien, puisque le mot *res* signifie tout ce qui est quelque chose on pourrait en un certain sens dire que les personnes divines sont trois choses, mais non comme trois anges ou trois âmes, car les personnes ne se distinguent en Dieu que par les relations tandis que les anges ou les âmes diffèrent par la substance, or il n'y a qu'une substance divine. L'unité de substance ou de nature est aussi la raison pour laquelle les trois personnes ne sont pas trois dieux, car c'est la nature qui constitue la divinité, où il y a une seule nature il y a un seul Dieu. Et ne concluez pas de là que le Père et le Sain-Esprit se sont incarnés comme le Fils, car s'il y a trois personnes distinctes, l'une d'elles peut être unie hypostatiquement à la nature humaine sans que ce lien soit commun aux autres, elles sont inséparables mais elles sont distinctes. Saint Anselme montre ensuite comment ces trois divines réalités peuvent être distinctes sans être séparées, par plusieurs exemples, notamment par l'exemple de la source du ruisseau et du lac.

Clarté d'exposition, rigueur de démonstration, tout dans le traité de saint Anselme était de nature à forcer la conviction. Mais cet ouvrage contre Roscelin était une œuvre de polémique où l'auteur se bornait à montrer la fausseté des doctrines et la faiblesse des raisons de son adversaire ; pour connaître le côté positif de l'enseignement du saint docteur, c'est au *Monologium* qu'il faut avoir recours. Suivant la demande qui lui en avait été faite, Anselme y expose, sans rien emprunter à l'Ecriture ou à la Tradition, toutes les questions se rattachant au mystère de la sainte Trinité. La génération du Verbe, la propriété relative qui distingue le Fils du Père, la procession du Saint-Esprit *ex Patre et Filio*, son caractère d'amour du Père et du Fils, la consubstantialité parfaite, l'inexistence

mutuelle des personnes, l'unité de la divinité malgré la pluralité des subsistances, enfin les analogies fournies par l'expérience et la raison, tout cela est présenté avec une force qui révèle le merveilleux génie du grand philosophe chrétien.

Et cependant, disons-le sincèrement, tout n'est pas à louer dans ce travail de saint Anselme au sujet de la Trinité. C'était une idée heureuse et féconde que d'appliquer la raison humaine, sans le secours de l'Écriture, à la démonstration de la nature et des attributs de Dieu, mais n'y avait-il pas une équivoque fâcheuse à transporter la même méthode dans l'explication de la sainte Trinité. Si, en effet, le philosophe peut découvrir et prouver par la raison naturelle les vérités concernant l'Être divin et sa nature, nulle démonstration rationnelle ne peut établir les réalités du mystère des personnes divines, même après les enseignements de la révélation. Or loin de chercher à dissiper cette équivoque, Anselme, qui reconnaît pourtant la sublimité de ce grand problème, présente les découvertes de la raison comme des moyens qui conduisent nécessairement à le résoudre (1). Il le dit catégoriquement dans le *Monologium*, il le répète dans le *De Fide Trinitatis*. « Si quelqu'un daigne lire mes deux opuscules intitulés *Monologium* et *Proslogium*, qui ont été composés surtout pour prouver par des raisons nécessaires, sans l'autorité de l'Écriture, ce que la foi nous enseigne sur la nature et les personnes divines » (2). La Trinité était donc pour lui une vérité philosophique au même titre que l'existence de Dieu (3).

Ce furent sans doute des exagérations de ce genre qui firent concevoir à Lanfranc contre la méthode scolastique en théologie les défiances dont nous avons parlé ; et comme les scolastiques du XII[e] siècle seront sur ce point trop fidèles

(1) Auctoritate Scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes fides assereret et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. — *Monolog.* Præfatio.

Sufficere si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit. . . probationibus necessariis asseruntur, necessariis rationibus sunt asserta, quamvis sic intellectu penetrari non possint ut et verbis valeant explicari. *Monolog.*, cap. LXIV.

(2) *De fide Trinitatis*, cap. IV.

(3) Voir sur ce sujet les savantes « *Études de théologie positive* » par le P. Th. de Régnon, 1[er] vol., p. 304.

disciples de saint Anselme, leurs adversaires trouveront dans ces pratiques un sérieux argument pour appuyer leurs résistances.

Mais nous avons un autre traité d'Anselme qui ne mérite pas ces reproches et passe à bon droit pour un pur chef d'œuvre, nous voulons parler du *De processione Spiritus sancti*. Saint Anselme avait été invité par le pape Urbain II à défendre contre les Grecs au concile de Bari l'enseignement de l'Église latine ; dans la suite il recueillit tous les arguments qu'il fit valoir en cette circonstance, les mit en ordre et, à la prière d'Hildebert, évêque du Mans, dit-on, publia ce savant traité où tout ce qui concerne la personne du Saint-Esprit, sa procession du Père et du Fils et la doctrine entière des processions et des relations divines, est exposé d'une manière admirable, à l'aide de l'Écriture et du raisonnement.

Personne dans le XIe et le XIIe siècle n'a écrit plus longuement sur la Trinité que Rupert de Deutz. Outre les explications éparses dans ses commentaires sur l'Écriture et ses autres ouvrages, il a publié un long traité sur la sainte Trinité et ses œuvres *De Trinitate et ejus operibus*, puis un écrit non moins considérable sur la glorification de la Trinité et la procession du Saint-Esprit. Ces deux ouvrages ont, il est vrai, plutôt pour objet les œuvres *ad extra* des personnes divines que leur constitution et leurs propriétés; néanmoins ce n'est pas le point de vue exclusif de l'auteur, en passant il touche à de nombreuses questions théologiques, ainsi il montre par de claires explications l'indivisibilité d'opération dans les personnes divines, et surtout il s'arrête longuement à prouver l'existence en Dieu de trois personnes distinctes. Nul mieux que lui n'a suivi le développement de la doctrine trinitaire dans l'Ancien Testament, il y consacre toute la première partie du second traité *De glorificatione Trinitatis*. Pourtant nous nous contentons de signaler ces travaux ; ce ne furent pas en effet ces traités peu didactiques, diffus même, qui attirèrent l'attention dans les écoles et purent exercer une sérieuse influence sur le progrès de la science sacrée.

L'étude du grand mystère fut le principal sujet auquel Abélard s'attacha dès le début de son enseignement théo-

logique. Les étudiants sans doute poussaient le célèbre philosophe à leur donner l'explication de ces sublimes vérités (1) et lui-même nous dit y avoir été porté par le désir de combattre les faux docteurs qui cherchaient alors à dogmatiser sur ces questions (2). Mais c'était là un terrain bien dangereux pour un esprit téméraire et présomptueux tel qu'Abélard, cependant il s'y établit avec complaisance, et il ne tarda pas à publier plusieurs ouvrages dont la doctrine entière a comme objet l'être divin dans sa nature et ses personnes : d'une part l'*Introductio ad theologiam*, d'autre part ce traité *De unitate et trinitate divina* qui, longtemps égaré dans les bibliothèques, vient d'être édité par le docteur Stolzle (3).

Bientôt les plaintes s'élevèrent contre l'enseignement du célèbre scolastique ; Roscelin le premier s'en fit l'écho dans une lettre à l'évêque de Paris. Le dénonciateur étant sans crédit, ses attaques eussent été plutôt une recommandation qu'une flétrissure, si deux des anciens rivaux d'Abélard, Albéric et Lotulfe, professeurs renommés à l'école de Reims, n'eussent pris à leur compte les reproches qui lui étaient adressés. Le résultat de ce premier combat, on le sait, fut que, dès 1121, les doctrines d'Abélard et le livre qui les contenait étaient condamnés au concile de Soissons (4).

Ce qu'était l'erreur d'Abélard il n'est pas difficile de le découvrir. On trouve réunies dans ses écrits, l'erreur sur la méthode, et l'erreur sur la doctrine. Erreur sur la méthode : d'après lui en effet, la foi n'est pas au-dessus de la raison mais doit se laisser diriger par la raison ; ce n'est pas le témoignage de Dieu qui mène à la croyance mais l'argument rationnel; ce n'est pas parce que Dieu a parlé qu'il faut croire, mais parce qu'on est convaincu de la vérité (5).

(1) *Introduct. ad theologiam, Prologus. Op.* Abælardi. Ed. Migne. — *Historia calamitatum* : *Epist.* I.

(2) Tunc arma sumenda cum hostis immineret. Annuo tunc quidem esse sumenda sed ante fabricanda ac præparanda. . . . Nullos in tantum insaniam prorupisse hæreticos quisquam audierit quanta nonnulli contemporeanorum nostrorum debacchati sunt. *Ibid.* lib., II, col. 1055. Ed. Migne.

(3) *Abælard 1121 zu Soissons verurtheilter. Tractatus de unitate et trinitate divina*, Dr Remigius Stolzle, Freiburg im Breisgau, 1891.

(4) *Epist.* I, *Historia calamitatum* 150. *Op.* Abælardi, Ed. Migne.

(5) *Introduct. ad theol.*, lib. II, col. 1050. Ad quam non tam divinæ auctoritatis in-

De telles propositions relèvent du pur rationalisme, qui non seulement traite le dogme comme une doctrine philosophique mais n'admet pas même le contrôle et la supériorité de la foi dans l'ordre des vérités religieuses. Cependant Abélard ne se contente pas d'exposer ces théories, pour en montrer la réalisation effective il cherche à prouver que tous les philosophes de l'antiquité ont connu le mystère de la Trinité.

Sur le fond de la doctrine l'erreur n'était pas moins complète. — « Le Père engendrant le Fils ne lui communique qu'une certaine puissance, car, en considérant le Père comme non engendré, nous trouvons que la toute-puissance lui convient d'une manière spéciale, puisque non seulement il peut faire toute chose avec le concours des deux autres personnes mais il ne tient que de lui-même son existence et son pouvoir. Le Fils comme engendré nous représente une portion de cette puissance qu'il a reçue du Père, car la sagesse est une espèce de puissance, celle de discerner, mais non la totalité et la plénitude de la toute-puissance ; et c'est en cela que diffèrent le Père et le Fils. Le Père et le Fils produisent ensemble le Saint-Esprit ou la bonté et l'amour, qui n'est ni la sagesse ni la puissance » (1). N'était-on pas bien fondé par là à dire qu'Abélard admettait des degrés dans la Trinité et qu'il parlait comme Arius ?

Il n'était pas plus heureux dans le choix de ses comparaisons. « Le cuivre et l'image, dit-il, composent un même sceau ; en cela nous pouvons comprendre le Père et le Fils. Le Père possède la toute-puissance, le Fils né du Père possède la sagesse qui n'est qu'une espèce de puissance, de même le sceau du cuivre n'est pas toute la matière du cuivre, mais une portion de cette matière, par où il répond à la puissance imparfaite du Fils, tandis que la matière du cuivre correspond à la toute-puissance du Père. Dans le sceau si j'envisage une troisième propriété, l'action de sceller ou d'imprimer sur une autre matière la figure représentée qui n'est pas de la substance du cuivre, j'y trouve la ressemblance du Saint Esprit

ducit testimonium quam humanæ rationis cogit argumentum. Nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur.

(1) *Introduct.*, lib. I, col. 987-997.

qui, comme non engendré ne participe point à la substance du Père. Ainsi le Fils naît du Père et l'un et l'autre produisent le Saint-Esprit qui est leur action commune, action dont l'effet spécifique est de graver en nous l'empreinte de la puissance et de la sagesse divine » (1). Qu'après cela on ait accusé Abélard de confondre toutes les notions sur la Trinité et même de faire du Saint-Esprit un être contingent comme le monde, rien de plus naturel

Ces idées, dont le concile de Soissons n'avait pu arrêter complètement la propagation, avaient alors des adhérents dans les écoles, mais elles reçurent une impulsion plus puissante encore quelques années plus tard lorsque, après son retour de Saint-Gildas vers 1136, Abélard reprit sous une forme un peu différente, dans cette *Theologia christiana* qui alarmait Guillaume de Saint-Thierry, la même méthode et les mêmes doctrines (2). Les choses en étaient à ce point que Guillaume pouvait dire à saint Bernard : « Pierre Abélard recommence son enseignement, ses nouveaux dogmes se répandent à travers les provinces et les royaumes, y sont enseignés publiquement, la cour romaine elle-même, dit-on, en subit l'influence . . . Et il ne s'agit pas de choses peu importantes, mais de la croyance à la sainte Trinité » (3).

On voit assez par là quel était l'état de la théologie sur ces graves questions des personnes divines, au moment où Hugues de Saint-Victor enseignait dans l'École et composait ses traités. L'étude de la Trinité servait comme de terrain d'expérience à la nouvelle méthode théologique, et malheureusement quelques docteurs parmi les plus célèbres, dénaturant cette méthode ou en faussant l'emploi, retiraient de ces efforts de

(1) *Introduct. ad theolog.*, lib. I, II, vid., lib. II, c. 1068. Ed. Migne.

(2) Casu nuper incidi in lectionem cujusdam libelli hominis illius, cui titulus erat *Theologia Petri Abælardi*. Ubi, cum aliqua invenirem quæ multum moverent me, notavi et cur moverent subnotavi . . . Cum enim graviter turbarer ad insolitas in fide vocum novitates et novas inauditorum sensuum adinventiones, vos in omnibus elegi ad quos me converterem et quos in causam Dei et totius latinæ Ecclesiæ citarem. *Epistola Guillelmi abbatis ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardum abbatem Claræ-Vallensem. Op.* S. Bernard. *Epist.* CCCXXVI, t. I, Ed. Migne.

(3) Petrus enim Abælardus iterum nova docet, nova scribit, et libri ejus transeunt maria, transiliunt Alpes, et novæ ejus sententiæ de fide, et nova dogmata per provincias et regna deferuntur, celebriter prædicantur et libere defenduntur : in tantum ut in curia Romana dicantur habere auctoritatem . . . Nec de minimis agitur, sed de Fide sanctæ Trinitatis. *Ibid.*

déplorables résultats. Quel sera la place et le rôle de notre Victorin dans les progrès de la pensée sur tous ces sujets?

Saint-Victor s'est fait un nom célèbre dans la scolastique par les lumières qu'il a répandues sur cette question de la Trinité. C'est en effet à Richard de Saint-Victor que nous devons le travail le plus complet et le plus savant qui ait été écrit au XII[e] siècle sur le sublime mystère des trois personnes divines (1) ; or Richard fut l'élève de Hugues, et cela déjà peut nous faire comprendre le soin que notre auteur dut apporter à l'étude de ces grands problèmes, l'examen de ses œuvres nous montrera comment les travaux du maître ont pu contribuer efficacement à la science du disciple. Hugues a parlé *ex professo* de la Trinité dans le *De Sacramentis*, dans le VII[e] livre de l'*Eruditionis didascalicæ* et dans la *Summa Sententiarum*. Les quatre chapitres qu'il consacre à ce grand sujet vers la fin de l'*Eruditionis didascalicæ* se rattachent facilement à la méthode et à la doctrine du *De Sacramentis*, mais la différence entre le *De Sacramentis* et la *Summa* est assez considérable pour que nous en fassions un examen séparé qui laissera voir l'éclatante supériorité du second ouvrage sur le premier.

Pour exposer théologiquement dans les *Sacrements* le mystère de la Trinité Hugues se fait disciple de saint Augustin et de saint Anselme ; au premier il emprunte sa large méthode d'explication par les similitudes et les analogies, et il suit l'exemple du second en demandant à la raison de le conduire à la connaissance de ces hautes vérités. Mais, pour lui comme pour le saint archevêque de Cantorbéry, la raison dont la lumière le dirige ce n'est pas la raison séparée de la foi, encore moins la raison révoltée contre la foi, c'est la raison chrétienne, toujours soumise à Dieu et prête à accepter la tutelle de la lumière surnaturelle.

Devons-nous faire remarquer chez Hugues comme chez Anselme une réelle exagération dans l'emploi de la méthode rationnelle? Ils semblent bien l'un comme l'autre donner à la raison dans l'étude et la démonstration du mystère le rôle

(1) *De Trinitate libri sex*. Richard. a S. Victore *Op.*, *Patrol.*, t. CXCVI. Ed. Migne.

qu'ils lui reconnaissent à bon droit dans l'étude de l'unité de Dieu et de ses attributs. Écoutons les explications par lesquelles notre Victorin débute dans sa dissertation : « Maintenant il faut examiner comment l'esprit humain qui est si loin de Dieu a pu comprendre tant de choses sur Dieu soit directement par la raison soit à l'aide de la révélation ; d'abord on doit chercher jusqu'où la raison humaine peut parvenir par sa force naturelle » (1). Et alors commence cette belle démonstration de l'existence et des attributs de Dieu dont nous avons parlé plus haut (2) ; puis il continue d'après la même méthode : « Nous avons dit comment la raison prouve que Dieu est un, comment elle considère l'unité de l'être divin ; de plus elle démontre que non seulement Dieu est un mais qu'il est trine, et pour cette recherche elle trouve des images qui lui sont données par Dieu lui-même ; car Dieu qui ne peut être vu dans sa nature s'est manifesté dans son œuvre, et la raison humaine le voit non en lui puisqu'il est invisible mais dans sa ressemblance » (3). Ensuite Hugues explique l'origine du verbe et de la sagesse dans l'homme et trouve là, dit-il, une claire démonstration de ce qui se fait en Dieu, *claram demonstrationem faciunt*, *evidentius manifesta declaratione demonstrantur*. Cette méthode est si bien arrêtée dans sa pensée qu'il y revient avec la même fermeté dans le VII[e] livre de l'*Eruditionis :* « Nous sommes arrivés à reconnaître sans hésitation le Créateur de toutes choses, être sans principe, sans fin, sans changement, et nous l'avons trouvé non hors de nous mais en nous-mêmes. Considérons donc si notre nature nous instruit encore davantage sur notre Créateur, peut-être nous révélera-t-elle non seulement son unité mais aussi la trinité de ses personnes ». Et il part de là pour montrer dans l'âme humaine une image qui nous fait parvenir facilement à la connaissance de la divine Trinité (4).

(1) Nunc oportet per singula quæ proposita sunt currentem considerare qualiter mens humana quæ tam longe est a Deo, tanta de Deo potuerit comprehendere vel ratione proprie directa vel revelatione divina adjuta. Et primum usquequo ipsa humana ratio ex insito sibi lumine veritatis convaluerit dignum est consideratione. *De Sacram.* lib. I, t. III, c. V.

(2) Cf. p. 86, 129.

(3) *De Sacramentis*, lib. I, t. III, cap XIX

(4) Ad hoc usque via investigationis penetravimus, ut jam creatorem rerum omnium

Ces textes montrent tout au moins que Hugues a eu dès le commencement le tort de ne pas établir la distinction nécessaire entre les deux ordres de vérité, la nature de Dieu et le mystère de la Trinité ; des paroles comme les siennes ne peuvent manquer d'apporter l'obscurité et l'équivoque dans une matière où la plus petite erreur est pernicieuse, *nusquam periculosius erratur*. Cependant la différence semble avoir existé dans sa pensée ; et tout-à-fait à la fin de sa dissertation on trouve un chapitre précieux auquel il eût suffi d'ajouter deux mots pour avoir une doctrine admirable par sa profondeur et sa clarté : « Dans ce qui a été dit (sur la nature et les personnes en Dieu) se mêlent des vérités qui surpassent la raison et pour lesquelles sa lumière ne suffit pas. Car parmi les choses qui se présentent à l'esprit, les unes viennent de la raison, *ex ratione*, d'autres sont suivant la raison, *secundum rationem*, d'autres encore au dessus de la raison, *supra rationem*, puis il en est qui sont contre la raison, *contra rationem*. Ce qui vient de la raison se présente comme nécessaire, ce qui est suivant la raison est probable, ce qui est au dessus de la raison étonne, enfin ce qui est contre la raison ne doit pas être admis. Les deux points extrêmes n'appartiennent pas à la foi ; c'est-à-dire que ce qui vient de la raison, étant objet de science, n'est pas objet de croyance, et ce qui est contre la raison n'est pas susceptible de l'acquiescement de l'esprit. Cela seul donc peut appartenir à la foi qui est suivant la raison et au dessus d'elle. Dans le premier genre, la foi est aidée par la raison et la raison est perfectionnée par la foi ; dans ce qui est au dessus de la raison la foi n'est aidée par aucun argument (rationnel) parce que l'esprit ne saisit pas ce que croit la foi, et pourtant quelque chose avertit la raison de se soumettre à la foi qu'elle ne comprend pas. Par conséquent dans les choses exposées plus haut, ce qui est suivant la raison est probable pour l'esprit qui y donne volontiers son adhésion ; mais les vérités qui

sine principio, sine fine, sine mutabilitate esse non dubitemus, et hoc quidem non extra nos, sed in nobismetipsis invenimus. Consideremus ergo si adhuc amplius aliquid eadem ipsa natura nostra de creatore nostro nos doceat quia fortassis non solum unum sed et trinum ostendat. *Erud. didasc.*, lib. VII, cap. XXI.

sont au dessus de la raison sont venues de la révélation divine et la raison ne s'exerce pas sur elles, bien que nous devions les accepter » (1). Si l'auteur eût complété sa pensée en faisant remarquer que les vérités concernant la sainte Trinité, regardées par tous comme très élevées dans l'ordre de la connaissance humaine, sont de celles qui, à la différence des notions sur la nature de Dieu, ne peuvent être connues par des preuves de raison nécessaires mais seulement par mode de vraisemblance ou de probabilité, il eût mis fin à une équivoque regrettable. Cependant toutes ces questions de méthode sont chose si délicate que nous ne devons pas être surpris des hésitations de nos docteurs les plus orthodoxes au début de la scolastique.

Nous voulons faire observer dans la doctrine des *Sacrements* une autre différence avec l'enseignement de saint Anselme. Pour celui-ci, c'est non seulement l'existence, ce sont aussi les propriétés des personnes divines qui nous sont manifestées par la raison ; Hugues sans doute n'a pas assez marqué le rôle de la raison dans la démonstration de l'existence des trois personnes divines, mais il semble reconnaître qu'elle ne peut arriver sûrement à l'idée des propriétés personnelles, si elle ne s'appuie sur les notions que la foi nous apporte par les noms mêmes des divines personnes. En effet, avant d'entrer dans ces explications, il pose ces données de la foi comme la lumière qui doit diriger dans la recherche des propriétés des personnes divines : « La foi nous fournit les noms qui signifient ce que nous devons croire ; la première personne est appelée Père parce que d'elle procède le Fils qui est de sa substance ; et celui qui procède des deux s'appelle le Saint Esprit, car la foi n'a voulu désigner qu'une personne par le nom de Saint Esprit » (2).

Telle est la route suivie par notre auteur ; examinons maintenant les résultats qu'il a obtenus.

Comment l'homme arrive-t-il à découvrir cette vérité que

(1) *De Sacram.*, lib. I, t. IV, cap. XXX.

(2) Posuit nomina fides quibus significaretur quod creditur ; et dictus est Pater in Trinitate . . . Et professa est fides catholica Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. *Ibid.* cap. XXIII.

Dieu est non seulement *unus* mais encore *trinus ?* Les perfections invisibles de Dieu nous sont manifestées par les êtres qui ont avec lui la ressemblance la plus parfaite, c'est pourquoi la créature raisonnable est de toutes les œuvres de Dieu celle qui nous fait le mieux connaître le Créateur. La créature raisonnable aperçoit dans sa propre unité trois choses : l'esprit, la sagesse et l'amour, l'esprit qui est principe, la sagesse qui vient de l'esprit, l'amour qui procède de l'esprit et de la sagesse ; elle trouve au dedans d'elle-même une certaine trinité qui ne fait pas obstacle à son unité. Mais l'âme éclairée par cette connaissance s'élève jusqu'au Créateur, elle découvre qu'il est sage et que sa sagesse, son verbe intérieur, vient de lui, qu'il aime sa sagesse, que son amour est coéternel à sa sagesse et à lui-même. Pourtant elle sait aussi qu'en Dieu rien ne peut être distinct de lui-même et que tout ce qu'il est possède une réelle unité ; c'est pourquoi elle conclut que Dieu est vraiment trinité et unité. Dieu est trinité, car il y a en lui celui qui ne procède d'aucun autre, puis celui qui procède du premier et celui qui est de l'un et l'autre ; or celui qui ne procède d'aucun ne saurait être identique à celui qui procède d'un autre, comme celui qui procède de deux ne peut être identique à l'un et à l'autre, Dieu est donc une vraie trinité ; et cependant l'unité est réelle en lui, car en Dieu rien ne peut être qui ne soit Dieu, et Dieu a une nature d'une indivisibilité et d'une unité parfaites (1). Nous trouvons exactement le même raisonnement dans le septième livre de l'*Eruditionis didascalicæ :* « Considérez en vous-même trois choses : l'esprit, la pensée, l'amour ; de l'esprit naît la pensée, de l'esprit et de la pensée vient l'amour. Or ces trois choses qui se trouvent aussi en Dieu y sont plus parfaitement qu'en nous. Puisque Dieu a toujours existé, toujours il a eu la sagesse ou la pensée, et toujours la sagesse a procédé de lui et est restée en lui, et ainsi celui qui engendre la sagesse et la sagesse qui est engendrée sont coéternels. De même celui qui a toujours eu la sagesse a toujours aimé la sagesse, il possède donc un amour qui lui est coéternel. Et c'est pourquoi il y a en Dieu un Père qui

(1) *De Sacram.*, lib. I, t. IV, cap. XXI, XXII.

n'est d'aucun, un Fils qui procède du Père seul, et un Amour qui est du Père et du Fils. Mais comme nous avons montré plus haut que le Créateur est souverainement un, nous devons admettre que ces trois sont substantiellement une seule chose ; d'autre part, puisque celui qui est engendré doit être distinct de celui qui l'engendre, et que celui qui procède de l'un et de l'autre est pareillement distinct de celui qui engendre et de celui qui est engendré, nous sommes forcés de reconnaître en Dieu trinité de personnes et unité de substance (1).

Et ce n'est pas seulement en lui-même que l'homme trouve un point de départ pour arriver à la divine Trinité, le monde extérieur lui en présente un autre moins parfait mais réel cependant. L'homme possède la puissance, la sagesse et l'amour, images de cette puissance, de cette sagesse et de cet amour infinis qui résident en Dieu : au dehors l'homme ne trouve pas la puissance, mais le signe de la puissance, l'immensité ; il n'aperçoit pas la sagesse mais le signe de la sagesse, la beauté de l'ordre ; il ne voit pas la bonté mais le signe de la bonté, l'utilité ; et tout dans le monde se ramène à ces trois choses, l'immensité, l'ordre et l'utilité, comme en Dieu toutes les perfections rentrent dans la puissance, la sagesse et la bonté. Ainsi les conditions du monde extérieur nous font reconnaître dans la divinité une trinité sainte de perfections qui ne brise pas l'unité absolue de la nature (2).

Cet exposé seul nous montre combien il serait difficile de supposer que Hugues pût voir, dans ces ressemblances de la Trinité fournies par la nature, autre chose que des similitudes lointaines qui éclairent l'esprit sur la vérité du mystère après que la révélation est venue lui en apporter la certitude. Telles qu'il les présente, ces analogies nous font connaître le mystère des trois personnes divines, non comme une vérité qui sort de la raison, *veritas ex ratione*, mais une vérité supérieure sur laquelle la nature nous donne seulement des vraisemblances ou des probabilités.

(1) *Erudid. didasc.*, lib. VII, cap. XXI.
(2) *De Sacramentis*, lib. I, t. III, cap. XXVIII.

Après cela Hugues explique brièvement les noms attribués par la révélation aux personnes divines et les propriétés que désignent ces noms, la Paternité, la Filiation et la Procession du Saint Esprit ; mais alors, comme nous l'avons fait remarquer, ce n'est plus la nature, c'est l'enseignement catholique qu'il prend comme point de départ.

L'analogie dont se sert le théologien pour expliquer l'existence en Dieu de trois personnes, amène tout naturellement une remarque : l'homme découvre au dedans de lui-même l'esprit, la sagesse et l'amour, et ces trois choses se trouvent aussi en Dieu, mais en nous ces choses ne sont pas trois personnes, en Dieu elles sont le Père, le Fils, le Saint Esprit, trois personnes divines, pourquoi cette différence ? La difficulté est parfaitement exposée dans *les Sacrements*, et l'auteur n'hésite pas à reconnaître là un mystère que la raison humaine ne peut complètement éclaircir (1). Il essaie pourtant de donner une solution. « L'homme voit que ce qui est dans l'esprit, la pensée, l'amour, n'est pas identique à l'esprit ; il y a même parfois séparation entre l'esprit et ces choses, celles-ci paraissent et disparaissent au dedans de lui, ce sont des affections, des formes dans lesquelles on ne reconnaît pas un sujet, *hoc aliquid*, mais plutôt des modifications présentes à ce qui est *hoc aliquid ;* or l'homme étant une personne, ces choses doivent s'appeler des affections adhérentes à une personne, existant dans une personne, elles ne peuvent s'appeler des personnes. Au contraire ce qui est en Dieu ne peut être autre chose que Dieu même, ne peut être accident ou affection changeante et séparable de cette indivisible essence ; ces trois réalités qui sont vraiment en Dieu ne sont donc qu'une seule chose, elles ne forment pas trois natures car la nature est indivise et parfaite en chacune d'elles ; cependant chacune d'elles est personne, parce

(1) Et surgit rursus ex adverso alia dubietas et pulsat mentem profunda rerum caligo ; et exit quæstio et interrogat seipsam ratio, quare tria illa quæ in Deitate reperta sunt personæ dicantur, cum in trinitate illa quam in semetipsa primum mens reperit tria similiter inventa sint, nec tamen tres personas in se mentem rationalem continere aut tribus personis constare animam rationabilis consideratio patiatur. Et diligenter conquirat ratio quare ita sit, cum nec ita esse dubitare liceat, nec quomodo sit facile sciri possit. Et tamen videt aliquid ex eo quod totum non videt, nec ignorare permittitur quod non sinitur apprehendere. *Ibid.*, cap. XXV.

qu'elle est Dieu ». L'idée qui se trouve sous ces formules un peu obscures est très juste, quelques mots de plus auraient suffi pour la mettre en pleine lumière : Ces trois réalités — esprit, sagesse, amour— sont en Dieu, sont Dieu même ; ce ne sont donc pas de simples affections, des accidents, mais des réalités subsistantes, ou plutôt des personnes. Il eût fallu par exemple montrer ce que l'on entend par la personne ; n'était-ce pas le lieu d'exposer cette notion, d'en analyser les éléments et d'en faire voir l'application à ces trois réalités saintes qui, subsistantes puisqu'elles sont en Dieu, distinctes, incommunicables puisqu'elles sont des relations opposées, possèdent tout ce que la métaphysique attribue à la personne? Hugues était un disciple de Boèce, il connaissait le *Liber de Persona et Duabus naturis*, et conséquemment la célèbre définition donnée par le maître, nous ne saurions trop regretter qu'il ait négligé de s'en souvenir dans le *De Sacramentis :* Notions de la personne, relations, oppositions qui existent en Dieu, tout cela Hugues le passe sous silence, de là est venue l'imperfection, l'obscurité de cette partie du traité.

Dans le temps même où Hugues écrivait le *De Sacramentis*, Abélard voulant caractériser chacune des trois personnes divines disait : Le Père est puissance, le Fils est une certaine puissance, c'est-à-dire la sagesse, le Saint Esprit est la bonté (1). La question du rapport de ces trois perfections avec les personnes divines se présentait donc tout naturellement à notre théologien. Et, de fait, il consacre de nombreux chapitres à établir que Dieu possède ces trois réalités, la puissance, la sagesse, la bonté, dont les effets dans les créatures sont un vestige de l'auguste Trinité ; seulement il fait remarquer que ces trois réalités sont substantiellement une seule et même chose appartenant également aux trois personnes (2). Et comme s'il redoutait qu'on ne confondît sa doctrine avec celle d'Abélard, il revient plusieurs fois sur cette pensée et s'applique à la développer clairement. « Parce que la puissance du Père n'est pas

(1) *Introduct. ad theol.*, l. I.
(2) *De Sacram.*, lib. I, p. II, c. VII, VIII, p. III, c. XXVI.

autre chose que son essence, la sagesse du Fils autre chose que son essence, l'amour du Saint Esprit autre chose que son essence, il est nécessaire là où il n'y a qu'une seule essence, qu'il y ait une seule puissance, une seule sagesse et un seul amour. C'est pourquoi la puissance appartient au Père, au Fils et au Saint Esprit, elle leur est commune, elle est également en eux ; la sagesse est commune au Fils, au Père et au Saint Esprit, elle existe également en eux ; enfin l'amour appartient au Saint Esprit, au Père et au Fils, commun aux trois personnes, il se trouve également en elles. »

Tout cela est parfaitement dit, mais il reste à expliquer pourquoi, dans ces conditions, on attribue la puissance au Père, *Pater omnipotens*, au Fils la sagesse, *Filius sapientia*, au Saint Esprit la bonté, *Spiritus bonitas*. Quel est le sens précis de cette désignation ? Cette question célèbre dans la théologie trinitaire est celle que Richard de Saint-Victor a si nettement résolue dans l'opuscule *De tribus appropriatis personis in Trinitate* adressé probablement à saint Bernard, et qui est connue dans l'École sous le nom d'appropriation. Avant Richard, Hugues avait donné une réponse fort satisfaisante à cette difficulté et établi clairement la doctrine de l'appropriation. « Vous demandez pourquoi on attribue au Père la puissance, au Fils la sagesse, au Saint Esprit la bonté, bien que la puissance la sagesse et la bonté soient communes aux trois personnes ? En cela, on ne dit pas ce qui n'est pas, car le Père est vraiment la puissance, mais on fait silence sur ce qui est, sur l'attribution de la puissance au Fils et au Saint Esprit, pour empêcher de croire ce qui n'existe pas. L'Ecriture prend pitié de l'esprit humain qui pourrait attribuer à Dieu ce qui se trouve dans les hommes ; car s'il y a similitude entre Dieu et l'homme, puisque l'homme est une image de Dieu, la similitude pourtant n'est pas complète. Il y a un père dans la divinité parce qu'il y a une personne qui en engendre une autre de sa substance, c'est en cela que se trouve la similitude avec l'homme, et c'est pourquoi on dit le Père et le Fils. Le Père est appelé puissant, non parce que seul il a la puissance, mais parce qu'on pouvait en douter pour lui plus que pour les autres personnes, le père étant, parmi les hommes,

plus ancien et souvent affaibli par l'âge. Le Fils est appelé sage, non parce que seul il est sage mais parce que facilement on pouvait douter de sa sagesse, le fils, parmi les hommes, n'ayant que fort tard l'âge de la sagesse. Également on appelle le Père puissant pour qu'on ne le croie pas plus vieux que le Fils, le Fils est appelé sage pour qu'on ne le croie pas plus jeune que le Père ; le Saint Esprit est appelé bon, pour qu'on ne le croie pas cruel, car dans la nature le souffle, le vent, *spiritus*, a généralement le caractère de la violence » (1).

La crainte de voir attribuer à Dieu les imperfections de la nature humaine est-elle toute la raison de cette désignation ? L'auteur qui, malgré des longueurs, des répétitions sans portée, a si bien formulé ce premier motif, nous donne une seconde explication au chapitre suivant. La puissance, la sagesse et l'amour existent, dit-il, dans l'âme humaine, et elles servent de point de départ à l'esprit pour arriver à connaître la Trinité en Dieu. En Dieu nous trouvons un Père qui ne procède d'aucun, comme la puissance dans l'âme, un Fils qui est d'un autre, comme la sagesse en nous, un Saint Esprit qui est des deux, comme l'amour dans le cœur de l'homme. Et l'âme attribue au Père la puissance parce que c'est par la puissance qu'elle-même est son image, au Fils la sagesse, parce que la sagesse en elle-même est bien l'image de celui qui procède d'un autre, au Saint Esprit la bonté ou l'amour, parce que l'amour en nous est l'image de celui qui procède du Père et du Fils. L'esprit fait en Dieu cette distinction par comparaison avec ce qui lui a servi pour découvrir la vérité (2).

Loin de nous la pensée de critiquer cette théorie, elle est exacte et complète, mais puisqu'il donne à l'appropriation la puissance, la sagesse et l'amour sans aucune distinction, on peut se demander en quoi Hugues fait consister les propriétés purement personnelles qui, convenant au Père ou au Fils ou au Saint Esprit, ne leur sont pas communes. — Dans la paternité, la filiation et la procession *ab utroque*, dira-t-on. — Oui, cela est vrai, et Hugues n'a pas omis d'expliquer ces notions ; mais le Fils s'appelle aussi le Verbe et la Sagesse ;

(1) *De Sacram.*, l. I, t. II, c. VII, VIII ; t. III, c. XXVI.
(2) *Ibid.* l. I, t. III, c. XXVIII.

le Saint Esprit s'appelle l'Amour, et ces noms dénotent un caractère personnel soit dans le Fils soit dans le Saint Esprit. Notre auteur, en faisant une part légitime à l'appropriation, a trop restreint les propriétés distinctives, et c'est pourquoi son étude sur les notes personnelles du Père, du Fils, et du Saint Esprit, ce qu'on appelle le *quid sit* du mystère, n'a pas une très grande valeur.

Un traité complet de la Trinité renferme l'examen des rapports des trois personnes avec le monde, c'est-à-dire la question des missions divines et de l'opération *ad extra*. Hugues, qui avait passé sous silence ces problèmes intéressants dans ses chapitres sur la Trinité, les retrouve dans l'étude de l'Incarnation et il les résout convenablement. Les deux thèses ne sont pas posées d'une façon directe, mais on peut facilement saisir la pensée de l'auteur sur l'une et l'autre. La mission, d'après lui, suppose la procession ; une personne n'est envoyée que par celui dont elle procède, c'est pourquoi le Père n'est pas envoyé, le Fils qui procède du Père seul a d'abord été envoyé, puis le Saint Esprit qui procède du Père et du Fils (1).

Quelle est la part de chaque personne dans les opérations *ad extra ?* Si, dit notre Victorin, on veut désigner cette opération par laquelle le monde est créé et gouverné, c'est-à-dire toute production *ad extra*, les trois personnes en sont l'auteur, c'est par la divinité qu'elles opèrent, et la divinité est commune au Père, au Fils et au Saint Esprit. C'est pourquoi l'incarnation prise pour l'opération qui élève la nature humaine à l'union personnelle avec le Fils de Dieu est une œuvre commune aux trois personnes de la Trinité, mais l'union elle-même a bien comme terme le Fils seul, et non le Père ou le Saint Esprit, car elle se fait avec la personne du Fils qui est réellement distincte de la personne du Père et de la personnne du Saint Esprit (2).

Tout cela du reste est présenté d'une manière assez irré-

(1) *Ibid.*, l. II, p. I, c. II. Propterea Pater ab alio mitti non habet quia ab alio esse non habet. Missus est autem primum Filius qui a solo Patre est ; deinde etiam Spiritus Sanctus qui est a Patre et Filio.

(2) *Ibid*, c. III.

gulière ; comme on le voit, l'auteur aurait dû condenser davantage sa pensée, réunir les questions afférentes au grand mystère et former ainsi un traité plus didactique ; au contraire il sépare des thèses faites pour être réunies, et au total il ne donne qu'une partie du sujet qu'il devait exposer. Où sont, par exemple, dans les *Sacrements*, la plupart des questions sur la nature des processions et des relations divines, celles-ci entre autres : pourquoi la procession du Fils est-elle une génération et celle du Saint Esprit une simple procession ? Que faut-il entendre par relations dans l'être divin, en quoi consistent les oppositions qui les distinguent et que sont les relations opposées par rapport aux personnes ? On ne trouve rien ou presque rien sur le nom même de personne, sur l'accord des idées philosophiques concernant la personnalité avec la subsistance de trois réalités dans une seule substance divine, sur le sens précis des différents noms attribués au Père, au Fils et au Saint Esprit. Mais Hugues n'a pas dit son dernier mot sur ces grandes thèses de la Trinité dans son traité des *Sacrements ;* la *Somme des Sentences* nous fera constater la marche ascendante de sa pensée et le progrès accompli dans ces spéculations si difficiles.

Non seulement la *Somme des Sentences* donne une forme plus nette aux questions posées sur la sainte Trinité, mais elle multiplie les thèses et présente comme un résumé de la théologie trinitaire telle qu'elle sera constituée plus tard.

Dès le commencement nous sommes loin des inexactitudes ou du moins des hésitations que nous avons dû constater dans le *De Sacramentis* par rapport à la méthode. Avant tout, dit notre docteur, dans ces questions ardues on a le devoir de consulter l'autorité, l'Écriture, quand l'Écriture a parlé, ou bien la Tradition ; et il joint l'exemple au précepte ; les explications rationnelles, que notre scolastique ne néglige pas d'apporter, viennent seulement comme complément des preuves d'autorité. Hugues a donc parfaitement tracé la voie qu'il faut suivre dans cette étude : « Ayant à examiner ce qui concerne la distinction des personnes dans la Trinité, nous devons avant tout entendre les témoignages de l'autorité ; or il est dit dans la *Genèse : Faciamus hominem ad imaginem*

et similitudinem nostram; et ce nombre pluriel désigne la Trinité ; dans les *Psaumes : Dominus dixit ad me : Filius meus es tu*, et dans l'*Évangile* de saint Jean : *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* (1). Mais la raison elle aussi, ajoute-t-il, nous montre certains exemplaires, certains vestiges de la Trinité dans ce qui a été fait par Dieu, *Hujus investigationis habet ratio quædam exemplaria in his quæ facta sunt, in seipsa potuit humana mens vestigium Trinitatis invenire.* Puis il donne sous une forme plus serrée et plus claire l'explication trouvée déjà dans le *De Sacramentis* et l'*Eruditionis*. Toutefois qu'on veuille bien remarquer la mesure avec laquelle il parle de cette intervention de la raison — *quædam exemplaria* — *vestigium ;* nous n'avons plus ici cette *clara demonstratio*, cette *manifesta declaratio* que promettent les *Sacrements*.

Après diverses remarques sur les processions et notamment sur la procession du Saint Esprit *ex Patre et Filio*, qu'il expose sommairement mais avec une clarté parfaite, notre théologien aborde l'explication des noms qui sont attribués à chacune des personnes, *Pater*, *Ingenitus*, *Genitor* pour la première, *Filius, Genitus*, *natus*, *Verbum* pour la seconde, *Spiritus Sanctus*, *donum*, *procedens a Patre et Filio* pour la troisième ; il s'arrête plus particulièrement sur ces mots *genitus*, *ingenitus* et se pose à ce sujet plusieurs questions intéressantes : Peut-on appeler le Saint Esprit *ingenitus ?* Le Père a-t-il engendré le Fils *voluntate an necessitate ?* Et il donne les réponses incomplètes mais exactes que saint Augustin présentait à Orose : La foi n'appelle le Saint Esprit ni *genitus* ni *ingenitus ;* elle lui refuse le nom d'*ingenitus* pour ne pas paraître affirmer l'existence de deux Pères, le nom de *genitus* pour maintenir l'unité du Fils. Le Père n'a engendré le Fils ni par nécessité ni par volonté ; non par nécessité, car Dieu n'est pas soumis à la nécessité, non par volonté, car la volonté ne peut précéder la sagesse ; mais de même que le Père est Dieu par nature, de même il a engendré son Fils par nature.

(1) Restat de iis videre quæ pertinent ad distinctionem personarum Trinitatis ; et prius testimonia auctoritatis inducamus. *Summa. Sent.*, tract. I, c. VI.

Devant expliquer la génération du Verbe, et montrer la différence entre la génération du Fils et la procession du Saint Esprit, Hugues répond encore avec saint Augustin : *Quis hoc intelligit?* et avec saint Ambroise : *Mens deficit, vox silet, non hominis tantum sed angelorum ;* on peut savoir que le Fils est né du Père mais non comment il est né. *Credere jubemur, discutere non permittimur.*

Que l'on ne puisse connaître dans toute sa profondeur la génération du Verbe, en découvrir tout le mystère, aucun docteur catholique ne voudra y contredire, et dans ce sens, on doit prendre à la lettre cette parole du prophète : *Generationem ejus quis enarrabit ;* mais qu'il soit impossible au théologien appuyé sur l'enseignement de la révélation de fournir quelque explication sur la différence entre la génération du Verbe et la procession du Saint Esprit, les grands docteurs qui feront autorité dans l'Ecole après le XII[e] siècle ne le supposeront pas et ils s'appliqueront à montrer le principe de cette différence dans la procession par l'intelligence et la procession par la volonté. Hugues n'admet pas cette confiance, il traite dédaigneusement ceux qui ont la présomption de croire ne pas ignorer tout à fait ces choses, et ses disciples, Pierre Lombard lui-même, ne manqueront pas de blâmer leur témérité, *quidam de ingenio suo præsumentes dicunt se non nescire ejusmodi* (1).

Les développements qu'il donne sur l'égalité des personnes en Dieu, sont suivis d'une question importante au sujet de l'application du mot personne aux trois réalités divines. Rien ne se dit de Dieu *secundum accidens*, tout ce qui n'indique pas une relation s'attribue à lui *secundum substantiam* comme se rapportant à la nature divine ; et cela sans doute se dit des trois personnes, mais au singulier, non au pluriel. Alors que faut-il penser du nom même de personne ? Ce nom s'entend *secundum substantiam,* c'est pourquoi on l'attribue à chaque personne, mais il s'emploie aussi au pluriel ; alors qu'on ne dit pas le Père, le Fils et le Saint Esprit sont trois dieux, on dit qu'ils sont trois person-

(1) *Summa Sentent.* Tract. I, cap. VII. — Lib. I. *Sentent.*, *Distinct.*, IX.

nes. Comment expliquer cette différence ? La difficulté, loin d'être résolue, semble augmentée plutôt par la définition de la personne, *rationalis substantiæ individua natura* (sic). Peut-on comprendre que le Père soit distinct du Fils, et le Père et le Fils distincts du Saint Esprit alors que le Père est une personne, c'est-à-dire une substance raisonnable, le Fils une personne c'est-à-dire une substance raisonnable, le Saint Esprit une personne c'est-à-dire une substance raisonnable, et les trois personnes une seule et même substance raisonnable ?

La question est clairement proposée ; écoutons la réponse qu'y fait notre Victorin : Quand on dit, le Père est une personne, le Fils est une personne, on a raison de l'expliquer ainsi : le Père est une personne c'est-à-dire une substance raisonnable, le Fils est une personne c'est-à-dire une substance raisonnable ; mais l'addition faite au nom de personne en restreint la signification, lorsqu'on dit : le Père est une personne autre que le Fils, cela veut dire : le Père, substance raisonnable, est vraiment distinct du Fils par une autre propriété, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont trois personnes se distinguant dans la substance raisonnable par trois propriétés. Et, comme s'il voulait avouer l'insuffisance de son explication, Hugues ajoute : « Si quelqu'un peut résoudre cette difficulté plus convenablement, je suis prêt à me ranger à son avis » (1).

Les théologiens trouveront une solution plus acceptable lorsqu'ils feront attention aux deux sens du mot *substantia*, lorsqu'ils auront reconnu que dans la définition de la personne « *rationalis naturæ individua substantia* », ce mot ne signifie pas l'essence directement, *in recto*, mais la subsistance, *suppositum*, *hypostasis*, et qu'ainsi, outre les termes qui signifient *secundum substantiam* c'est-à-dire *secundum essentiam*, et ceux qui signifient *secundum accidens*, on aura admis ceux qui signifient *secundum substantiam* c'est-à-dire *secundum suppositum*, *hypostasim*. Le terme personne est de cette dernière catégorie, et parce que tout ce qui est en Dieu est subsistant, les propriétés distinctes sont subsistantes *incommunicabiliter*, c'est-à-dire

(1) Si quis hanc quæstionem convenientius potest solvere, ego nulli præjudico *Summa Sentent*. Tract. I, cap. IX.

sont *supposita* ou *hypostases*; chacune est *suppositum individuum rationalis naturæ*, il y a trois *supposita rationalis naturæ*, c'est pourquoi on doit dire de chacune qu'elle est une personne et des trois qu'elles sont trois personnes. La difficulté repose tout entière sur l'équivoque résultant des deux sens contenus dans le mot *substantia*, équivoque qui n'avait été éclaircie ni par saint Augustin ni par Boèce : « Pourquoi, disait le grand évêque d'Hippone, ne disons-nous pas trois dieux alors que nous disons trois personnes? Parce que cette expression trois dieux est opposée à l'Écriture, tandis que les mots trois personnes n'y sont pas opposés, et qu'il faut bien un nom pour désigner les trois qui sont en Dieu, *Quid tres? Sunt tres personæ* »(1).

L'explication de Hugues parut sans doute insuffisante à ses disciples, car les docteurs qui le suivirent ne s'y arrêtèrent pas ; ils se rendirent à son invitation et cherchèrent une solution nouvelle. D'après Richard le mot personne signifie une propriété subsistante, singulière, incommunicable, d'une nature raisonnable, de sorte que quand nous disons trois personnes nous disons *tres aliqui* dont chacun est substance raisonnable ; mais sont-ils une seule et même substance ou plusieurs substances, le nom de personne ne l'indique pas, on ne saurait donc trouver aucune impossibilité à dire trois personnes divines et une seule substance divine (2). Pierre Lombard, avec plus de raison encore, donne ou plutôt indique la solution qui restera dans l'École, cette explication fondée sur la distinction des deux sens du mot *substantia* (3).

On assigne au Père la puissance, la sagesse au Fils, au Saint Esprit la bonté, quel est le sens de cette attribution ? La *Summa Sententiarum* ne donne pas une explication différente

(1) *De Trinitate*, lib. VII, cap. 4.

(2) Nunquam dicitur persona nisi de rationali substantia. — Ad nomen personæ subintelligitur proprietas individualis, singularis, incommunicabilis. — Quando tres personas dicimus, quid aliud quam tres aliquos significamus? Cum nominantur tres personæ, absque dubio intelliguntur tres aliqui quorum tamen unusquisque sit substantia rationalis naturæ, sed utrum sint plures an omnes una eademque substantia, nihil interest quantum ad proprietatem veritatemque personæ. Richard. a S. Victore. *De Trinitate,* lib. IV, cap. VI, VIII. *Patrol.* t. CXLVI. Ed. Migne.

(3) Cum dicimus tres personas, non ibi personæ nomine essentiam significamus. Quid ergo dicimus? Dicimus quia tres personæ sunt, idest, tres substantiæ, scilicet tres *entes*, pro quo Græci dicunt tres hypostases. *Sentent.*, lib. I, dist. XXV.

de celle qui se trouve dans les *Sacrements*. En outre, les propriétés distinctives des personnes sont-elles les personnes elles-mêmes? Cette question que certains auteurs comme Præpositivus, Gilbert de la Porrée, venaient de soulever, est résolue en quelques lignes, et par le témoignage de saint Augustin et de saint Jérôme, et par la raison qui nous montre dans les trois personnes distinctes une seule substance et nulle autre distinction que la distinction des personnes.

Après cela vient une suite de questions comme il en circulait déjà dans les écoles : Que veut dire *Ingenitus* dans le Père? Le Père est-il sage de la sagesse engendrée par lui-même ? Dieu le Père a-t-il engendré Dieu le Fils ? Dieu a engendré Dieu, ce Dieu engendré est-ce lui-même ou un autre ? Enfin, l'opération de la Trinité est-elle indivisible ? Oui, l'opération des trois personnes est indivisible; mais comment concilier cela avec cette vérité que le Fils seul a pris la chair humaine, cette union ne se fait-elle pas, elle aussi, par une opération? On peut facilement constater une fois de plus dans la netteté de la réponse donnée à cette question la supériorité de la *Summa Sententiarum* sur le *De Sacramentis*. « Quoique le Père, le Fils et le Saint Esprit opèrent inséparablement, ce qui convient à l'un cependant peut bien ne pas convenir aux autres. Toute la Trinité sans doute a fait l'Incarnation du Fils, c'est-à-dire a fait que telle nature humaine existât et fût unie au Verbe et non à toute la Trinité, et ainsi, cette opération n'est pas plus du Fils que du Père ; mais l'union est avec le Fils et non avec le Père (1).

On voit par là quelle a été la part de Hugues dans l'étude du sublime mystère. Si d'ailleurs on veut suivre la marche des travaux théologiques sur ce sujet, on trouvera dans les *Sentences* de Pierre Lombard un traité très étendu et fort bien disposé où les questions trinitaires sont éclairées par une érudition variée et une grande prudence de raisonnement, puis le chef-d'œuvre de Richard de Saint-Victor que l'on peut

(1) Licet inseparabiliter operentur Pater, Filius et Spiritus Sanctus, tamen aliquid convenit uni quod non aliis. In sancta Trinitate, tota Trinitas operata est incarnationem Filii ; tota enim Trinitas operata est ut homo ille esset et ut verbo uniretur, sed non ut toti Trinitati uniretur ; ergo illa operatio non magis Filii quam Patris, sed unio Filii et non Patris. *Summa Sentent.*, tract. I, cap. XI.

regarder comme le point culminant de la théologie trinitaire au XIIe siècle. Or, que sont ces deux ouvrages sinon le développement régulier, naturel, des traités de Hugues? on y reconnaît la même méthode, les mêmes textes et presque partout les mêmes arguments de raison. Les œuvres de notre Victorin sont bien avec celles de saint Anselme comme les premières assises de ce grand édifice auquel Pierre Lombard et Richard travaillèrent d'une manière si efficace. Hugues, à la suite de saint Anselme, est scolastique par la méthode et par les questions posées, profond théologien dans la plupart des solutions qu'il donne; enfin par ses essais, même ses essais infructueux, il provoquera la légitime curiosité de ses successeurs dans l'École; tout cela, sans aucun doute, lui assure une place de choix parmi les grands théologiens.

CHAPITRE VIII

L'ŒUVRE DE DIEU ET LE PREMIER CHAPITRE DE LA GENÈSE

La première œuvre de Dieu, c'est la création. Or, si le théologien a pour mission principale d'étudier le grand bienfait de la réparation apporté à l'homme pécheur par le Verbe incarné, il doit cependant porter son regard sur la première exécution du plan divin. Pourrait-il connaître les conditions de la rédemption s'il ne savait comment l'homme est tombé, et serait-il en état de porter un jugement sur la chute du genre humain s'il ignorait comment a été établie notre nature dès sa première apparition sur la terre ? D'autre part, l'homme étant ici-bas la plus noble créature de Dieu, ce serait l'étudier bien imparfaitement que d'omettre toute préoccupation sur l'origine et la création du monde. Hâtons-nous de dire que Hugues de Saint-Victor, comme les autres grands docteurs scolastiques, s'est rendu compte de cette nécessité : de même que ses successeurs, Pierre Lombard, saint Thomas et saint Bonaventure, il a longuement étudié l'œuvre des six jours, d'abord dans ses *Éclaircissements sur le Pentateuque* — *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchum* — dans le *De Sacramentis legis naturalis vel scriptæ*, surtout dans la première partie du premier livre *De Sacramentis*, enfin un peu — trop peu — dans le troisième traité de la *Summa Sententiarum*.

De tout temps, cette fameuse question de l'Hexameron a été regardée comme très ardue par les théologiens, de tout temps les docteurs ont redouté les difficultés des mystérieuses et solennelles paroles par lesquelles débute le premier livre de Moïse, puisque, au rapport de saint Jérôme (1), ce chapitre formait, avec le *Cantique des cantiques*, le commencement et

(1) S. Hieronymi *Opera. In Ezechielem Prologus.*

la fin d'*Ezéchiel*, la partie de l'Écriture dont les Juifs ne permettaient la lecture ni aux enfants ni aux jeunes gens. Tous les mots n'y appellent-ils pas en effet de longs éclaircissements? *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Quel est ce principe? Que signifient les mots *cœlum et terram?* En quel état se trouvaient le ciel et la terre sitôt après le premier acte de l'opération divine, qu'est-ce en particulier que cette terre *inanis et vacua?* Que signifient les ténèbres et que désigne l'abîme? D'où viennent ces eaux qui portent l'esprit de Dieu? L'importance et la difficulté tout à la fois de cette grande thèse lui donnaient un attrait particulier et ce n'était pas là une de ces questions qui dussent attendre pour être posées le développement des connaissances philosophiques, le problème existait pour tous ceux qui ouvraient les saints Livres.

Mais les théologiens du IXe siècle qui abordèrent les premiers ces matières se trouvèrent sans doute dans une grande perplexité. La parole inspirée étant susceptible de plusieurs interprétations, et l'Église n'ayant jamais prononcé, il n'y avait pas, il ne pouvait y avoir sur ce sujet uniformité dans l'enseignement des Pères; à proprement parler il n'y avait pas de tradition qui s'imposât. Certes, les premiers docteurs de l'Église avaient disserté savamment sur cette page magistrale du *Pentateuque*, ils en avaient analysé toutes les parties, discuté tous les termes, et si, comme à l'heure actuelle, ils pouvaient facilement montrer aux ennemis de la révélation et du Christianisme l'impossibilité de trouver dans le texte sacré une opposition réelle avec les enseignements établis de la raison et de l'expérience, ils restaient divisés pourtant sur l'interprétation à donner au récit mosaïque.

Plusieurs s'étaient attachés à l'exégèse de Philon et n'avaient vu dans le premier chapitre de la *Genèse* qu'une allégorie où l'on ne devait pas aller chercher la description de la production du monde. D'après eux il ne fallait pas, à cause des paroles de Moïse, supposer que l'univers avait été formé dans un certain espace de jours: « Quel homme doué de bon sens, disait Origène, croira qu'il a pu y avoir un premier, un second, un troisième jour, un soir et un matin, sans soleil,

sans lune et sans étoiles (1) ! Ces jours devaient donc, comme les faits eux-mêmes, être entendus au sens allégorique ; les uns voyaient dans le récit de Moïse la figure de la constitution de l'Eglise, les autres la description de l'âme humaine dans ses étapes différentes vers le repos du ciel ; mais, comment s'était passé le grand acte par lequel Dieu avait appelé notre monde à l'existence, Moïse n'avait eu nulle intention de le faire connaître. Telles étaient les grandes lignes de l'explication donnée par cette célèbre école d'Alexandrie dont Origène fut le docteur et l'oracle, école qui trouvera des adhérents sur ce point jusqu'au VIIe siècle dans la personne d'Anastase le Sinaïte et de plusieurs autres, et qui, pourquoi ne pas le reconnaître, obtient même de nos jours quelque faveur auprès de certains docteurs en renom.

Mais beaucoup pensaient que c'était manifestement imposer contrainte au texte sacré que d'y vouloir trouver seulement un sens allégorique ; aussi pour réagir contre cette tendance, une autre école ne tarda pas à préconiser le sens littéral, nous voulons parler de l'école d'Antioche représentée par saint Ephrem et saint Jean Chrysostome. Les docteurs d'Antioche rejetaient catégoriquement la création simultanée et l'interprétation purement figurative du récit de la *Genèse*. Pour eux, il y a bien là, avant tout, le récit de la création du monde, et ce sont de vrais jours qu'il faut comprendre dans les expressions *dies unus*, *dies secundus*, *dies tertius* . . . c'est une vraie lumière matérielle qui est créée au premier jour, et le chapitre tout entier n'est que la description des six jours pendant lesquels fut produite et agencée l'œuvre de Dieu.

N'y avait-il point place pour un moyen terme entre l'école d'Alexandrie et l'école d'Antioche, l'une faisant de l'action divine un acte entièrement simultané dans sa manifestation, l'autre établissant un développement graduel dans toutes les phases de son œuvre ? Cette idée moyenne que les meilleurs parmi les exégètes d'Antioche, saint Ephrem entre tous, avaient déjà indiquée, fut préconisée par les Pères de l'école de Cappadoce, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile et saint

(1) Origène. *De principiis*, lib. IV, 16. Migne, *Patr.*, *gr.*, t. XI.

Grégoire de Nysse . . . Avec l'école d'Antioche ils entendaient les six jours au sens littéral et admettaient la succession dans l'œuvre divine, mais ils faisaient une part à l'école d'Alexandrie en maintenant une sorte de création simultanée. Pour eux, la création du ciel et de la terre fut la production simultanée de tous les éléments qui reçurent pendant les six jours indiqués leur développement et leur disposition normale ; en sorte que deux parts doivent être établies dans l'action de Dieu, l'une se nomme création proprement dite, l'autre distinction ; et comme cette seconde partie qui s'est déroulée dans l'espace de six jours de vingt-quatre heures était une œuvre de disposition, d'arrangement, ce n'était pas à proprement parler une production nouvelle ; tous les éléments furent produits en même temps dans ce commencement qui précéda le premier jour, quand Dieu créa le ciel et la terre.

L'explication de l'école cappadocienne fut admise par d'illustres docteurs de l'Église latine ; saint Ambroise l'expose dans son célèbre *Hexameron*, et saint Grégoire le Grand en fait l'objet de ses explications au 32ᵉ livre de ses *Morales*, lorsqu'il parle de la création de Béhémoth. Peut-être trouverait-on, dans saint Basile (1) en particulier, des passages où semble être comprise la nécessité d'élargir un peu la signification trop matérielle des jours de vingt-quatre heures, mais ce sont des éclairs fugitifs, et on doit reconnaître que l'opinion des jours, époques si célèbre et si répandue de notre temps, n'est pour ainsi dire pas représentée chez les Pères.

Si l'invraisemblance de l'opinion qui admet les six jours de vingt-quatre heures dans la disposition du monde peut ne pas paraître trop choquante, pour l'œuvre qui s'opéra à partir de la production du soleil, de la lune et des étoiles, comment l'admettre pour cette période qui précéda la production des astres au moyen desquels nous distinguons le soir et le matin ? De cette difficulté naquit l'explication de saint Augustin. Toutes choses, d'après le grand docteur, ont été créées en même temps, et les six jours ne désignent qu'un ordre logi-

(1) *Homil. II, in Hexameron. Pat. gr.*, t. XIX, col. 49.

que marquant les modes divers de la connaissance angélique. Il rejette les exagérations de l'école allégorique, il n'admet pas l'exclusion du sens littéral dans l'interprétation du premier chapitre de la *Genèse*, mais il adhère à la thèse de la production simultanée. Néanmoins une remarque s'impose à ce sujet, c'est que saint Augustin ne rejette pas tout développement successif des êtres de la création ; pour lui, le monde inorganique a été disposé en même temps que créé, mais le monde organique, produit en germe au moment de la création, s'est développé graduellement suivant les lois de sa nature ; toutefois ce n'est pas aux six jours de la *Genèse* qu'il faut rattacher ce développement progressif (1). Ainsi, ce qui distingue l'opinion de saint Augustin de celle de saint Ambroise et de saint Basile, c'est que ces derniers placent l'œuvre de disposition et de formation dans les six premiers jours, tandis que lui la croit indépendante de cette désignation ; saint Augustin admet la création simultanée des Alexandrins, mais il ne suppose pas comme eux que le récit mosaïque est une pure allégorie se rapportant à la vie spirituelle ; enfin il adopte le sens littéral, et il n'accepte pas la distinction réelle des jours.

Toutefois saint Augustin est bien loin de donner son sentiment comme une opinion fermement établie ; il expose les différentes solutions dans les ouvrages où il agite ces questions, notamment dans le *De Genesi ad litteram*, le traité le plus complet qu'il ait écrit sur ces matières, il propose ses doutes, indique les réponses, mais avec une inquiétude manifeste ; ce qui lui a fait dire dans ses rétractations : « Cet ouvrage (*De Genesi ad litteram*) contient plus de questions que de solutions ; et parmi les solutions qui s'y trouvent, très peu sont établies avec assurance, les autres sont proposées comme ayant besoin d'une recherche nouvelle » (2).

A tous ces travaux vint se joindre, sur la fin de la période antérieure à la scolastique, un traité qui devait prendre une

(1) *De Genesi ad litt.* p. V, c. IV. n° II.

(2) In quo opere (*De Genesi ad litteram*) plura quæsita quam inventa sunt; et eorum quæ inventa sunt pauciora firmata, cætera vero posita velut adhuc requirenda I. II. *Retractat.*, cap. 24.

grande place dans les études bibliques au moyen âge, nous voulons parler du commentaire de Bède sur le *Pentateuque*. Contrairement à ce qu'on a dit, cet ouvrage est beaucoup moins une compilation qu'un choix de tout ce qui paraît acceptable dans les explications des Pères sur le récit mosaïque. Que saint Augustin, saint Basile et les autres y fussent mis à contribution, c'était dans la nécessité des choses, mais Bède ne prend pas au hasard les opinions qu'il préconise; son exposé est clair et son argumentation très judicieuse. Il n'admet pas la théorie de saint Augustin sur la production simultanée, il se prononce au contraire très formellement en faveur des jours distincts de vingt-quatre heures. Avec saint Grégoire de Nysse il soutient que la matière de toutes choses a été créée avant les six jours qui ont servi à la formation de l'univers; il ajoute même que ce moment de la création, antérieur aux six jours de la distinction, ne peut être fixé à une date déterminée. Admet-il des mondes formés avant le premier jour, et suppose-t-il que les faits rapportés au deuxième verset de la Genèse ont été séparés du grand acte mentionné au premier par une durée et des événements sur lesquels l'Écriture ne veut pas s'expliquer, on ne saurait le dire. Quoi qu'il en soit de ce point, Bède est le premier, parmi ceux qui acceptent les jours de vingt-quatre heures, à ne pas donner un sens rigoureux aux mots soir et matin. D'après lui ces termes désignent non tant la succession de lumière et de ténèbres que l'achèvement de chaque œuvre et le commencement de l'œuvre suivante (1), et il ouvre ainsi la voie à l'explication généralement adoptée par les interprètes modernes sur la nature des jours mosaïques.

En somme, l'ouvrage de Bède est une œuvre considérable et nous ne sommes pas surpris que les contemporains aient professé pour lui un si grand attachement; le commentaire sur la *Genèse* circula dans les mains de tous les théologiens du IX[e] siècle et des siècles suivants. Alcuin l'avait apporté d'Angleterre et avait répandu parmi les théologiens français l'admiration dont l'illustre docteur était l'objet dans sa patrie.

(1) Quid est vespere nisi ipsa perfectio singulorum operum. Et mane, idest, inchoatio sequentium? — *In Pentat. Com. in Gen. Patr.*, t. XCIII, col. 210.— Ed. Migne.

Sans doute les hommes d'étude possédaient d'autres écrits sur ce sujet : le traité de saint Basile traduit en latin par Eustathius, le traité de saint Grégoire le Grand, l'ouvrage de saint Ambroise, les nombreux travaux de saint Augustin, de saint Isidore de Séville et des autres Pères latins ; mais ce traité de Bède devait avoir un crédit supérieur même aux écrits de saint Augustin et de saint Isidore. Les hésitations du docteur d'Hippone, ses questions trop multipliées empêchaient que ses traités ne fussent un texte classique, et saint Isidore, disciple trop fidèle de saint Augustin sur ces matières, n'offrait pas dans ses œuvres un travail assez étendu pour servir de guide ; au contraire Bède se présentait avec l'avantage d'offrir un commentaire complet et didactique sur une page mystérieuse dont tout le monde voulait saisir la signification. Le succès était donc inévitable.

Au traité de Bède se rattachent tous plus ou moins les traités hexamériques qui parurent au IXe siècle : d'abord le dialogue composé par Alcuin pour Ligulfe son disciple et son successeur à l'abbaye de Ferrières. L'auteur laisse à dessein les grandes et profondes dissertations, son travail n'est guère qu'un court exposé des explications élémentaires données sur tous ces points par les Pères et notamment par Bède le Vénérable. Alcuin accepte le sens littéral, les six jours de vingt-quatre heures ; le ciel et la terre créés au commencement sont cette matière informe que Dieu a faite de rien, et qui s'appelle ciel et terre, non parce qu'elle était dès le principe ciel et terre, mais parce qu'elle pouvait le devenir (1). Ces mots donnent même une explication plus claire, plus précise que le texte de Bède ; on jugera d'ailleurs par quelques exemples de la netteté de ses réponses : « Comment Dieu a-t-il produit toutes choses ? De quatre manières. 1° il a tout produit éternellement dans la génération de son Verbe, et en lui toutes choses sont éternelles. 2° Il a créé toutes choses dans la matière informe. 3° Par l'œuvre des six jours, il a distingué les créatures. 4° Au moyen des germes primitifs, nais-

(1) Quid in cœli terræque nomine significatur ? — Resp. Informis ea materia quam de nihilo fecit Deus appellata est primo cœlum et terra, non quia jam hoc erat, sed quia esse poterat. *Quæst. in Genesim.*

sent des natures nouvelles, et sont maintenues les natures déjà connues » (1). Un peu plus loin Alcuin ajoute : « Que faut-il entendre par le ciel et la terre, lorsqu'il est dit : Au commencement Dieu a fait le ciel et la terre ? — Cette matière informe que Dieu a faite de rien fut d'abord appelée ciel et terre, non parce qu'elle l'était dès le commencement, mais parce qu'elle pouvait le devenir ; car nous lisons que ce ciel des astres a été fait au second jour, puis, le troisième, la terre commença à paraître et à se couvrir de fleurs. Ou bien encore par le nom de ciel et de terre on peut comprendre les créatures spirituelles et les créatures terrestres ».

Nous ne ferons pas grande remarque sur les travaux de Raban et de Walafrid Strabon ; l'un s'est contenté de transcrire le traité de Bède, et, si l'autre dans la *Glose* a fait intervenir les traités de saint Augustin et de saint Isidore, il ne s'en est servi que pour le sens spirituel ; il emprunte à l'hexaméron de Bède toutes les explications du sens littéral, sauf peut-être ce qui concerne l'état informe de la matière à propos de laquelle il reproduit les paroles d'Alcuin. Citons encore Wigbode qui tout en prenant beaucoup à saint Jérôme et à saint Isidore, sait aussi mettre à profit le traité de Bède, puis Haimon d'Alberstadt et Remi d'Auxerre qui suivent entièrement les traces du grand théologien anglais.

L'ouvrage le plus remarquable de cette époque sur les six jours est incontestablement le traité d'Angelome, moine de Luxeuil. Dans cet écrit, composé à la demande d'un certain Leotricus, l'auteur entreprend une explication complète du chapitre de la *Genèse* soit au point de vue littéral soit au point de vue spirituel ; par rapport au sens littéral il expose avec une précison qui mérite tous les éloges les différentes opinions admises jusqu'alors sur chacun des termes du récit de Moïse, et il a si bien su, dans sa doctrine, s'élever au dessus des théories généralement acceptées par ses contemporains qu'on a pu dire de lui qu'il était dans ce moyen âge un vrai

(1) Ibid. Quot modis est operatio divina ? Quatuor. Primo quod in Verbi dispensatione omnia æterna sunt ; secundo quod in materia informi qui vivit in æternum creavit omnia simul ; tertio quod per opera dierum sex, varias distinxit creaturas. Quarto quod ex primordialibus seminibus non incognitæ oriuntur naturæ sed notæ sæpius ne pereant reformantur.

précurseur de Laplace (1). « *In principio* », cela veut dire au commencement des créatures, «*in principio*», c'est-à-dire dans le Verbe. Sur les mots «*cœlum et terram*», Angelome propose toutes les significations données par les auteurs et choisit pour lui-même l'opinion qui entend par ciel et terre dans ce passage la matière informe dont le ciel et la terre ont été formés. « D'autres veulent que les mots ciel et terre désignent la matière informe d'où ont été produits le ciel et la terre ; et ce n'est pas sans raison, car c'est d'elle en réalité qu'ils ont été formés ; cette même substance est encore ce que l'écrivain sacré appelle « *terra inanis et vacua* » ; *inanis* c'est-à-dire sans distinction, non partagée en ses espèces ; *vacua* parce qu'elle ne portait pas encore les fruits qu'elle devait produire. C'est elle aussi qu'il appelle l'abîme lorsqu'il dit : « *Et tenebræ erant super faciem abyssi* », elle toujours qui est désignée par le mot *aquas* dans ces paroles « *et spiritus Dei ferebatur super aquas* ». Et pourquoi cette multiplicité de noms pour une seule et même chose ? « On l'appelle de ces noms différents parce que tout devait sortir d'elle et qu'il fallait, pour la présenter à des esprits grossiers, se servir de noms connus. Elle est appelée ciel, terre, abîme, eau, parce que tout cela devait être produit d'elle-même ; ainsi que dans un petit grain sont cachées les différentes espèces d'arbres, de même tout était caché dans cette matière informe ». Certainement aucun auteur n'a enseigné d'une façon plus précise la doctrine de la création primitive, à l'état de masse unique, de toute la matière devant servir à la formation du monde.

Avec cela Angelome admet la succession dans l'œuvre de disposition et suit sur ce point l'école des Pères de Cappadoce ou plutôt la doctrine de Bède ; et les jours qu'il reconnaît sont bien des jours de vingt-quatre heures, du moins pour la période qui vient après la création du soleil. Pour la période antérieure il admet sans doute la succession mais une succession non déterminée d'une façon exacte. Voici du reste comment il s'en explique, après avoir mentionné la formation des luminaires. « Mais, si le temps commença alors, si à dater de

(1) Angelomus. *Comment. in Genes. Patrol.*, t., CXV. Ed. Migne.

ce moment les jours furent distingués en parties déterminées, on se demande ce qu'il faut dire de l'espace qui s'écoula jusqu'au quatrième jour. Le temps n'existait-il pas déjà ? Oui le temps existait, mais cet intervalle n'était pas distinct en heures et en parties d'heures comme maintenant, car il n'y avait pas de soleil qui permît d'établir ces distinctions. Il arriva alors à peu près ce qui arrive actuellement quand le soleil est couvert par les nuages, on ne peut déterminer les différentes parties du temps et cependant la durée du jour s'écoule » (1).

De plus, Angelome donne place à l'idée augustinienne dans sa théorie lorsqu'il explique la production de la lumière. Cette lumière formée au premier jour c'est la nature angélique dont la création est signalée au premier verset par ces mots *In principio creavit Deus cœlum*. « Le nom de lumière désigne la dignité des anges qui, ayant été indiqués plus haut par le nom de ciel, sont ici appelés lumière. D'abord la nature angélique fut créée, puis s'étant appliquée à considérer la gloire du Créateur elle devint lumière ; et c'est pourquoi il est dit : Que la lumière soit et la lumière fut, comme s'il était dit : Que les anges me contemplent sans cesse. Ne convenait-il pas en effet que la nature angélique qui surpasse en dignité toutes les créatures, fût appelée lumière dès le moment où elle s'unissait à la lumière sans nuages. Il faut remarquer cependant que plusieurs docteurs veulent entendre ces paroles d'après le sens obvie du texte. . . Lisez en particulier l'hexaméron d'un docteur moderne, Bède. . . Pour nous, comme nous l'avons dit plus haut, nous préférons suivre la doctrine du bienheureux Augustin » (2).

La thèse d'Angelome offre ainsi tous les caractères d'un éclectisme raisonné où viennent se fondre les idées des Pères de Cappadoce sur la succession dans l'œuvre de formation du monde, de Bède sur la matière informe, et de saint Augustin sur la notion du ciel.

C'est encore à la manière augustinienne qu'il explique le matin et le soir dans les jours de la formation. « Lorsque l'É-

(1) *Comment. in Genes.*, cap. I.
(2) *Ibid.*

criture parle de matin et de soir, on peut rapporter ces termes à la créature angélique. Car lorsque celle-ci détournait son regard de Dieu pour le diriger vers la créature, c'était comme le soir qui paraissait, et lorsqu'elle se tournait vers le créateur pour connaître plus clairement en lui la créature, c'était comme le matin ; et si les anges se fussent attachés à la considération des créatures, ce n'eût plus été seulement le soir mais la nuit. L'expression du texte sacré « *dies unus* » est d'ailleurs bien choisie pour montrer l'unité de la nature angélique qui s'attache à contempler Dieu de manière à ne jamais en détourner complètement son regard » (1).

Enfin il détermine comment on doit entendre le repos du septième jour. « Sur le repos de Dieu les docteurs donnent trois explications. Cette parole *requievit* signifie que Dieu cessa de produire de nouveaux genres de créatures, car à partir de ce moment aucun être nouveau ne fut créé. Ce mot *requievit* a été employé pour désigner que celui par qui tout a été fait se reposerait le septième jour dans le tombeau. D'une autre manière on peut rapporter cette parole aux membres du corps dont le Christ est la tête, et entendre *Deus requievit* dans ce sens que Dieu les a mis en repos, car les élus obtiennent en lui une quiétude parfaite après cette vie d'épreuves qui est figurée par les six jours, jusqu'à ce qu'arrive enfin le huitième jour dans la résurrection future (2). On voit ici l'usage que fait Angelome du sens spirituel, mais plus ordinairement il ne s'y attache pas, il se contente de renvoyer sur ce point à saint Isidore et aux autres docteurs. L'hexaméron d'Angelome est donc une œuvre précieuse au milieu des travaux publiés à cette époque du IXe siècle, et il méritait d'être signalé avec quelques détails.

Le plus intéressant des traités qui vinrent dans la suite est l'hexameron de Remi d'Auxerre. Là nous trouvons un disciple fidèle de Bède qui donne sur chaque question ou plutôt sur chaque mot une explication claire, précise, mais trop abrégée ; s'il sait joindre au sens littéral le sens spirituel, cependant l'ensemble ne renferme guère que des indications. Ainsi et

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

plus encore doit-on dire des quelques lignes consacrées à ce sujet par saint Odon de Cluny dans son abrégé des *Morales* de saint Grégoire. Plus tard on trouve dans l'ouvrage de Rupert *De Trinitate et operibus ejus* un traité nouveau sur ce sujet. Rupert s'y montre disciple fidèle de saint Augustin, il est pour la formation instantanée du monde, *In principio*, cela veut dire dans le Fils, *fiat lux* désigne la formation des anges. Mais chez les autres on ne rencontre que des allusions, tout au plus de simples aperçus, et il faut arriver jusqu'à notre docteur Hugues de Saint-Victor pour avoir un hexaméron à peu près complet. Abélard a sans doute lui aussi composé une explication de l'œuvre des six jours pour les religieuses du Paraclet ; mais son travail est postérieur à l'écrit de Hugues, il passe avec raison pour l'un des ouvrages qui furent composés après sa conversion définitive, car on n'y retrouve pour ainsi dire rien des erreurs qui avaient signalé le célèbre docteur à l'attention des conciles (1).

Le Victorin nous a donné un traité méthodique et suffisamment étendu sur ce sujet. A la place de cet enchevêtrement de questions qui dans plusieurs de ses écrits nuisent à la régularité de son enseignement, nous avons sur la création un exposé d'une netteté parfaite et d'un ordre presque irréprochable. Puis Hugues, si dur quelquefois pour les docteurs téméraires dont il combat les doctrines, se montre ici d'une très grande modération de langage ; c'est en effet un sujet où chaque explication peut s'abriter sous l'autorité d'un grand nom, et Hugues n'oublie jamais la respectueuse déférence avec laquelle on doit traiter même les doctrines contestables des Pères de l'Église.

Nous pouvons donner, à peu près sur toutes les parties du commencement de la *Genèse*, l'enseignement de notre Victorin comparé aux explications antérieures.

I. Que faut-il entendre par le principe désigné dans *In principio creavit Deus cœlum et terram ?* On trouve chez les Pères et surtout chez saint Augustin (2) cette interprétation d'après laquelle *in principio* désigne le Fils de Dieu, la sa-

(1) *Expositio in Hexameron. Patrol.*, t. CLXXVIII.
(2) *De Genesi ad litter.*, c. I.

gesse du Père ; et les commentateurs du moyen âge, Alcuin, Remi d'Auxerre, ont reproduit cette explication ; toutefois ceux-ci la présentent non comme sens littéral mais comme sens spirituel. Le sens littéral pour eux, pour saint Ambroise, pour saint Basile, comme pour Bède, c'est le commencement du monde, des choses visibles, le premier moment du temps. Ils ajoutent que *in principio* peut encore signifier avant tout, c'est-à-dire que ce que Dieu produisit alors fut la première de ses créations ; et ce commentaire a l'avantage de trancher facilement la question du moment de la création des anges : avant tout Dieu créa le ciel et la terre, c'est-à-dire que les créatures spirituelles n'ont pas été produites par Dieu antérieurement au commencement de notre monde.

Hugues, qui sur ce point se montre plutôt disciple de Bède que de saint Augustin, ne s'occupe pas de la première interprétation, il ne fait pas même allusion à la dernière, pour lui *in principio* c'est bien au commencement du temps. « Que la matière de toutes choses ait été produite au commencement du temps ou plutôt avec le temps lui-même, nous le savons par ces paroles : *In principio creavit Deus cælum et terram* » (1). Ou bien encore dans le chapitre Ve des *Éclaircissements :* « Au commencement des temps, de sorte que le temps et la matière ont commencé ensemble ».

Les auteurs chrétiens font tous remarquer que l'écrivain inspiré emploie ici un mot dont les philosophes n'ont pas compris l'application, c'est le mot *creavit ;* et Hugues prend soin de montrer comment la *Genèse* ne parle pas d'une production quelconque mais d'une production *ex nihilo*, c'est-à-dire d'une vraie création (2). Enfin que faut-il entendre par les mots *cælum et terram ?* Plusieurs, à la suite de saint Augustin, ont compris par *cælum* les créatures spirituelles c'est-à-dire les anges, et par *terram* les éléments qui composent le monde visible. D'autres ont supposé que le mot *cælum* désigne la matière dont le ciel visible est formé, et *terra* les éléments qui constituent la terre. Bède croit que le ciel dont il est question c'est le ciel empyrée appelé par saint Paul « le

(1) *De Sacramentis*, lib. I, p. I, cap. VI.
(2) *Ibid.*, cap. I.

troisième ciel », par David « le ciel des cieux », c'est-à-dire le séjour des bienheureux ; et la terre, ce sont tous les éléments qui servent à la constitution du monde visible. Hugues, d'un mot rappelle dans la *Somme des Sentences* (1) l'explication de saint Augustin, *Creavit Deus cœlum, idest, angelos ;* mais dans les *Sacrements* où il expose la thèse pour ainsi dire *ex professo*, il soutient que les mots *cœlum et terram* désignent la matière de toutes les choses célestes et terrestres, c'est-à-dire cette matière dont devaient être formés le ciel et la terre (2). Toutefois il était appelé par ce sujet même à parler du moment de la création des anges : si le mot *cœlum* ne s'entend pas des natures spirituelles, quand donc ont-elles été créées ?

Parmi les vieux auteurs, beaucoup supposant que le commencement de la *Genèse* ne fait aucune mention de la création des anges avaient reculé leur production jusqu'à des temps de beaucoup antérieurs à la création du monde visible. Cette thèse était même la doctrine commune chez les Pères grecs ; Origène dans ses homélies sur saint Matthieu l'avait énergiquement patronnée, et saint Basile l'avait défendue, en faisant observer que la production des purs esprits ne pouvait être mentionnée par Moïse dans un livre, qui, comme la *Genèse*, était fait pour des hommes enfants, pour des natures grossières : et cette doctrine, grâce sans doute à de telles autorités, avait si bien pénétré dans l'enseignement de l'époque que saint Jérôme s'en fit résolument le soutien (3), et que saint Isidore de Séville paraît aussi l'avoir professée. Cette opinion ne régna pourtant pas uniformément, elle avait trouvé des adversaires dans saint Epiphane et dans saint Augustin ; même, à partir du Ve siècle, ses adhérents n'avaient guère été qu'à l'état d'exception dans la théologie latine ; toutefois elle se maintint jusqu'au commencement du XIIIe siècle, époque à laquelle le IVe concile

(1) *Summa Sentent.* tract. III, cap. I.

(2) Per cœlum et terram, materiam illam omnium cœlestium terrestriumque, hoc loco significari puto, de qua postea succedenter in forma facta sunt quæ in ipsa prius per essentiam simul creata fuerunt. *De Sacramentis*. Lib. I, p. I, cap. VI.

(3) Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum, et quanta tempora quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est in quibus angeli, throni, dominationes cæterique ordines Deo servierunt. Hieroym. *Sup. Epist. ad Titum.*

de Latran enseigna la création simultanée des deux ordres de créatures, spirituelles et corporelles, c'est-à-dire angéliques et matérielles, au commencement, *in principio*, et la production, dans la suite, de la créature humaine composée de l'une et l'autre nature.

Hugues de Saint-Victor, avant le concile de Latran, propose cette thèse de la simultanéité d'origine de la créature matérielle et de la nature angélique. « Nous ne craignons pas d'être taxé d'absurdité, si nous disons que le moment où fut créée la matière de toutes les choses visibles a été le même que pour la nature angélique » (1) ; ou bien : « Pour ce qui est du moment, nous regardons comme plus facile et plus vraie la doctrine qui professe que la matière des choses visibles et la nature angélique furent créées ensemble au commencement des temps, et c'est en ce sens que nous avons déclaré que toutes choses ont été faites en même temps, les choses visibles et les choses invisibles, suivant ce que dit l'Écriture (*Ecclesiastic.* XVIII) *Qui vivit in æternum creavit omnia simul* ». Si la seule raison de cette doctrine, d'après Hugues, eût été le texte de l'*Ecclésiastique*, d'ailleurs invoqué à l'appui de cette opinion par la plupart des théologiens, nous serions obligé d'avouer que la thèse est beaucoup meilleure que la preuve, puisque le mot *simul*, mis dans la traduction à la place de *pariter*, donne à la phrase une signification que ne comporte pas originairement le texte sacré ; mais le terme *in principio* est aussi pour Hugues la preuve que rien n'a été créé avant le ciel et la terre, et qu'ainsi les anges n'ont pas été produits antérieurement au monde visible.

II. Maintenant quel est le rapport entre ce premier verset et la suite du récit qui nous montre les différents résultats de l'action divine sur le monde ? Ici les questions se pressent en foule. Avant tout, l'œuvre décrite dans ce premier chapitre a-t-elle été successive ? C'était là une question captivante qui avait été tranchée en des sens bien différents par les Pè-

(1) Nec illud, quantum opinor, absurdum erit, si credimus unum et idem prorsus momentum temporis fuisse quo in principio simul creata sit et rerum visibilium corporaliumque materia et invisibilium in angelica natura essentia. *De Sacram.*, lib. I, p. 1, cap. V.

res d'Alexandrie, les Pères d'Antioche et de Cappadoce et par saint Augustin. Nous devons dire que la thèse de la simultanéité dans l'œuvre des six jours n'a, pour ainsi dire, pas de représentant dans l'enseignement des écoles ; sur ce point Bède a été suivi universellement, et à travers les variations de détail on trouve chez tous les scolastiques l'idée générale de la progression dans l'œuvre de la création et de l'organisation du monde. Tous admettent des jours successifs, et beaucoup distinguent avec saint Basile la création, désignée par les mots *In principio creavit Deus cœlum et terram*, de l'œuvre de formation qui s'accomplit durant les six jours dont parle la *Genèse*.

Hugues de Saint-Victor expose les deux doctrines avec une réserve, une modération qui l'honorent, et se prononce pour la succession. Citons ses propres paroles sur ce point intéressant, nous y retrouverons sa clarté et sa vigueur habituelles : « Ce n'est pas une petite question de savoir si ce qui a été fait a paru en même temps avec sa matière et sa forme, ou bien si la matière a d'abord été créée avec sa nature et formée dans la suite. Je sais que plusieurs saints Pères, qui avant nous ont scruté toutes les profondeurs de la parole divine, ont laissé sur ce sujet des écrits opposés, les uns affirmant que toutes choses ont été créées ensemble dans leur matière et leur forme, les autres croyant plutôt que toutes les choses corporelles ont d'abord été créées dans leur matière puis disposées dans leur forme durant un espace de six jours. Ceux qui prétendent que Dieu a fait toutes choses en même temps dans leur matière et leur forme établissent leur thèse sur ce motif, qu'il serait vraiment indigne de la toute-puissance du Créateur de donner peu à peu la perfection à son œuvre, comme il arrive à ce qui sort de la faiblesse humaine ; en outre l'Écriture contient certains passages qui paraissent exclure la succession de l'œuvre divine, tel est ce texte de l'*Ecclésiastique : Qui vivit in æternum creavit omnia simul ;* enfin la *Genèse* s'exprime sur l'opération des six jours avec tant d'ambiguïté que souvent elle paraît plutôt enseigner la production simultanée, par exemple lorsqu'elle dit : *Istæ sunt generationes cœli et terræ quando creata sunt in die quo fe-*

cit Deus cœlum et terram (1). Pour ces raisons et d'autres analogues, ils prétendent donc que l'on doit entendre cette distribution des six jours dans un sens mystique et croire que toute créature, dès son premier instant, exista sous la forme que nous lui voyons maintenant. Pour nous, continue-t-il, bien que nous ne voulions rien définir témérairement sur ce sujet, nous croyons ne pas déroger à la toute-puissance du Créateur en disant qu'il a conduit son œuvre à sa perfection durant un certain intervalle de temps. Et pourquoi ? Parce que l'utilité de la créature raisonnable pour qui tout a été fait, semble le demander. La matière fut d'abord créée informe et disposée dans la suite, afin qu'il parût évident que toutes ces choses avaient reçu l'existence de Dieu même sans lequel elles ne pouvaient recevoir leur forme et leur disposition. Ainsi, la créature raisonnable apprenait par ce qu'elle voyait au dehors ce qui se passait pour elle ; elle apprenait que ce qu'elle est, elle le tient de Dieu, que ce qu'elle doit être elle doit l'attendre de lui ; car la créature raisonnable, elle aussi, a été créée informe d'une certaine manière, ensuite elle a dû recevoir sa forme par sa conversion au Créateur, c'est pourquoi la matière lui a été montrée d'abord sans forme, puis formée, afin qu'elle pût distinguer et comprendre pour elle-même la distance qui sépare l'*esse* du *pulchrum esse* (2).

Cette raison un peu mystique est-elle bien convaincante ? L'auteur n'en est pas assuré et cette incertitude fait honneur à son jugement ; l'examen attentif du texte même lui eût sans doute rendu plus de service pour établir son opinion. Du moins il saura montrer avec habileté la faiblesse des preuves d'Écriture invoquées par les partisans de la création simultanée. D'abord, dit Hugues, c'est se méprendre sur le sens des mots que d'employer le passage de l'*Ecclésiastique : Qui vivit in æternum creavit omnia simul*, à prouver la formation simultanée de toutes choses, car il n'y est question que de la création, *creavit*, or nous enseignons précisément que toutes choses ont été créées en même temps, et nous ne plaçons la succession que pour le développement et la formation. Quant au

(1) *De Sacramentis*, lib. I, p. I, cap. II, et *Adnot. in Pentat.*, c. IV.
(2) *Ibid.*, cap. III.

terme *dies* qui se trouve dans le second chapitre de la *Genèse*, *Istæ sunt generationes . . . in die quo fecit Deus cœlum et terram*, on voit facilement qu'il est pris dans un sens général pour signifier le temps, *dans le temps où le ciel et la terre furent produits par Dieu*. Et enfin nous répondons à la preuve de raison, que Dieu sans doute pouvait tout produire et ordonner dans un instant ; s'il a mis six jours à disposer toutes choses, cela n'a pas été par impuissance, mais pour l'instruction des créatures raisonnables, comme on l'a vu plus haut (1).

Notre auteur établit donc, de même que Bède et les Pères de Cappadoce, une séparation entre l'œuvre de création et l'œuvre de disposition, puis il admet la création instantanée de toutes choses, et enfin une disposition successive de chacun des éléments dans l'intervalle de six jours. Jusqu'ici par conséquent l'exégèse contemporaine et la science moderne n'auraient rien à blâmer dans la théorie de Hugues.

III. En quel état se trouvaient le ciel et la terre au moment de cette première production, avant le travail de disposition ?

Laissons tout d'abord la doctrine de ces commentateurs qui regardent le premier verset de la *Genèse* comme le résumé de tout le récit de l'œuvre de Dieu durant les six jours, et qui considèrent le ciel et la terre, dont il est question dans ce premier verset, comme entièrement formés. Cette explication, qui n'a guère de représentants dans l'ancienne tradition, ne rend pas compte du lien qui existe entre le second et le premier verset ; puis elle ne fait que reculer la difficulté dont nous cherchons la solution, car au second verset cette terre qui alors représenterait le monde visible est dépeinte dans un état informe dont il faut analyser les conditions, *terra autem erat inanis et vacua*. Naturellement nous n'avons pas à nous occuper non plus des adversaires de la formation progressive ; nous prenons la thèse de ces commentateurs nombreux, pour qui le premier acte de Dieu, l'acte créateur, aboutit au ciel et à la terre avant la formation qu'ils doivent recevoir durant les six jours de l'œuvre de distinction ; et nous demandons en

(1) *De Sacramentis*, lib. I, p. 1, cap. III.

quel état se trouvaient le ciel et la terre à ce premier moment.

La substance du ciel et de la terre était informe, à l'état de chaos, telle est la pensée de tous, tel est aussi le sens que l'on doit donner aux paroles de la *Genèse*, *terra erat inanis et vacua ;* mais en quoi consistait cette condition de substance informe ? Le tout ne formait-il donc qu'une seule masse où devait se faire plus tard la distinction des éléments et des orbes, suivant la théorie si généralement admise à l'heure actuelle, ou bien y avait-il déjà dans cette matière informe un commencement de distinction et de formation ? Nous devons dire que la majeure partie des anciens interprètes admit, après saint Grégoire de Nysse, cette agglomération confuse, cette réunion indistincte des éléments et des substances ; Angelome, au IXe siècle, professe ce sentiment en ce qui regarde la terre ; au commencement du XIIe. Honoré d'Autun déclare que presque tous les docteurs de son temps admettent pour la matière, dans ce premier instant, un état de mobilité absolue et l'agglomération dans une masse unique (1) ; et un peu plus tard, Abélard ne semble pas douter de cette doctrine sur l'amas unique, confus, où rien n'est distinct, et qui pour cette cause porte le nom de chaos.

Ici, notre Victorin s'écarte de la voie généralement suivie ; mais Bède avait été son précurseur sur ce point comme sur beaucoup d'autres. En effet, le docteur anglais n'admet pas cette confusion primitive supposant le mélange de tous les éléments, il veut une exception pour la terre qui, dès ce premier instant, dut former un tout plus solide, que l'on peut justement se représenter avec l'aspect des parties actuellement cachées dans les grandes profondeurs des mers (2). Or nous trouvons cette même doctrine dans les écrits de Hugues. « Autant que je puis le conjecturer par ce qui est dit dans l'Écriture, cette première masse produite par la création parut là même où elle existe maintenant dans son harmonieuse disposition. Alors que l'eau, l'air et le feu étaient con-

(1) Dicunt fere omnes elementa in prima creatione certa loca non obtinuisse, sed in unam massam, mista fuisse. *De Philosoph. mundi*, l. I, col. 53, *Patr.*, t. CLXXII.
(2) *Hexameron*, lib. I, col. 25. Ed. Migne.

fondus, l'élément terrestre avait une forme particulière ; mais il était environné par les autres éléments répandus autour de lui en forme de nuage, aussi ne pouvait-il apparaître tel qu'il fut plus tard.

« Ceux-ci mélangés dans une seule masse remplissaient tout l'espace occupé maintenant par les créatures corporelles..... Par ciel et terre on entend dans cet endroit la matière de tous les corps célestes et terrestres. La terre était l'élément qui porte ce nom, et le ciel mobile était le mélange des trois autres » (1). Cette même doctrine, il la reprend au chapitre V de ses *Eclaircissements sur le Pentateuque*, et partout il donne à la thèse de l'isolement de la terre une précision telle que souvent on lui a accordé la paternité de cette théorie.

Conséquemment à ce début, la terre *inanis et vacua* du second verset c'est, d'après lui, la terre elle-même déjà distincte des autres parties ; les ténèbres, ce sont les trois autres éléments qui, répandus dans l'espace occupé actuellement par l'air, le firmament et les astres, étaient sur la face de l'abîme. L'abîme, c'est cet espace sans fond recouvert par les ténèbres ou plutôt par les trois éléments. L'esprit de Dieu porté sur les eaux, c'est la vertu de Dieu qui planait sur tous ces éléments et devait les disposer dans cette forme et cet ordre qu'ils possèdent actuellement ; et les eaux, dont la production n'a pas été nominativement signalée, est-ce autre chose que ces éléments confondus, toujours en mouvement, d'où se formera l'eau telle qu'elle se présente maintenant sur la surface de la terre ? — *tenebræ propter lucis privationem, aquæ propter motum et fluctuationem.*

IV. Veut-on poser la question de la durée pendant laquelle les éléments sont restés dans cet état de confusion, avant de recevoir l'arrangement et la forme qui leur ont été donnés ? Les commentateurs modernes n'ont pas de peine à montrer que la *Genèse* n'a rien à redouter, ni du progrès des sciences, ni de toutes ces théories qui prétendent que le monde a traversé des périodes indéterminées durant lesquelles, sous l'influence des lois physiques, l'univers s'est formé peu à peu.

(1) *De Sacramentis*, lib. I, p. I, cap. VI.

Le texte de l'Écriture en effet, loin de contredire ce sentiment, semble plutôt le favoriser : *In principio creavit Deus cœlum et terram, terra autem erat inanis et vacua et tenebræ erant super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas*, tout cela avant le premier jour. Et quel était le sens attaché par la tradition à ces paroles ? Sans doute les connaissances scientifiques sur la constitution géologique et cosmologique de l'univers ne permettaient pas d'y voir alors la signification qu'on y reconnaît maintenant ; mais la question était déjà posée, et les docteurs ne trouvaient pas l'hypothèse d'une durée quelconque pour cet état contraire au texte sacré. Ceux, en petit nombre, qui comme Sévérien de Gabales (1) plaçaient au premier jour la création du ciel et de la terre, admettant des jours de vingt-quatre heures, ne pouvaient avoir cette préoccupation ; mais presque tous les partisans de la création successive plaçaient au commencement, c'est-à-dire avant toute autre chose, avant les jours, la création du ciel et de la terre, et faisaient commencer les six jours par l'œuvre de la distinction c'est-à-dire par la production de la lumière. Or si, généralement, ils enseignent que le moment de la création ne fut pas séparé du premier jour par une distance notable, ils proposent cette doctrine non comme une nécessité du texte mais surtout à cause de l'inutilité d'admettre cet intervalle. Voyons ce qu'en pensait notre Victorin : « Combien de temps la matière première de toutes choses resta-t-elle dans cet état informe, dans cette confusion, l'Écriture ne le fait pas connaître clairement. Pour moi, autant que je puis conjecturer, je pense qu'entre la création et la disposition il y eut un certain ordre de temps mais aucune durée intermédiaire, en sorte qu'on peut dire : ceci a été fait après cela, toutefois entre ceci et cela il n'y eut aucun intervalle » (2). Et Hugues a bien le soin d'ajouter que durant cet espace de temps qui suivit immédiatement la création, c'est-à-dire durant les six jours, il n'y eut plus création mais seulement — sauf toutefois pour l'âme hu-

(1) Sancti Joann. Chrysost. *Opera. Patr. Gr.* t. LVI, col. 429. Ed. Migne.

(2) Quamdiu autem in hac informitate sive confusione permanserit Scriptura manifeste non ostendit. Mihi autem. . . . *De Sacram.*, lib. I, p. I, cap. VI.

maine — production *ex materia præjacente.* De toutes les conceptions permises par l'état de la science à cette époque, n'était-ce pas la plus sage et la meilleure?

Ainsi, dans ces temps déjà reculés, à peu près toutes les questions posées actuellement sur les premiers versets de la *Genèse* et l'œuvre de création étaient déjà dans le cours des discussions d'école, et notre Victorin donne sur chacune des solutions aussi bien établies qu'elles pouvaient l'être alors ; devrons-nous dire la même chose pour l'œuvre de distinction ?

V. Avant tout, puisque l'action divine s'est exercée durant l'espace de six jours ayant soir et matin, quel sens faut-il donner au mot *jours*, aux termes *soir* et *matin ?* Actuellement il n'y a guère d'opposition à la thèse des jours-époques, l'on est d'accord qu'il faut entendre par jour mosaïque une période durant laquelle s'accomplit une révolution ayant pour terme la production de tel ordre d'êtres, au premier la lumière, au second le firmament et la séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures ; et c'est pourquoi ces jours ne se calculent pas d'après les états de cette lumière produite au début de l'œuvre de disposition. Par soir et matin on entend aussi le commencement et la fin de chaque révolution.

Chez les exégètes anciens, on ne rencontre guère la doctrine des jours-époques ; pour en comprendre toute la nécessité il fallait connaître l'attraction, le mouvement de la matière, et toutes ces lois physiques qui montrent l'influence d'une action prolongée des vertus inhérentes à la matière et à l'univers sensible. Pourtant saint Basile entrevoyait dans l'Écriture des jours plus longs que ceux qui mesurent un lever et un coucher du soleil. Bède n'attache pas non plus un sens rigoureux au mot jour, et il pense que les expressions soir et matin ne doivent pas être prises dans un sens trop étroit. « Qu'est-ce que le soir, dit-il, si ce n'est l'achèvement de chaque œuvre ? et qu'est-ce que le matin, si ce n'est le commencement de l'œuvre suivante» (1) ? Mais généralement on trouve cette pensée chez les vieux

(1) *In Pentat. Patrol.*, t. XCIII, col. 210.

commentateurs, que le jour mosaïque est de vingt-quatre heures, qu'il fut mesuré par la révolution de la lumière produite au premier jour, laquelle commençant à l'endroit où paraît le soleil à son lever et décrivant le cercle qu'il décrit jusqu'au coucher, a fait le soir, puis disparaissant pour revenir à l'endroit où il est à son lever, a fait le matin. Cette explication passe chez les commentateurs du moyen âge, à part Angelome qui, n'admettant pas que la succession des jours ait été déterminée par la révolution de la lumière, explique le soir et le matin comme Bède, — « par soir on entend l'achèvement de l'œuvre précédente, et par matin le commencement d'une œuvre subséquente » — ou comme saint Augustin — la conversion de l'intelligence angélique vers les créatures pour les connaître en elles-mêmes c'est le soir, la conversion vers Dieu pour voir toutes choses dans le Verbe c'est le matin ; à part aussi Abélard qui appelle soir la présence de l'œuvre matérielle dans la pensée de Dieu, et matin la production au dehors, dans l'espace et le temps, de cette même œuvre. Hugues adhère à l'opinion générale sur ce point. Il admet la révolution de la lumière comme mesure des jours antésolaires. il suppose que cette révolution s'accomplit en vingt-quatre heures ; il admet que le soir désigne la partie de la révolution accomplie jusqu'au passage de la lumière dans l'autre hémisphère, et le matin indique le retour de la lumière au point de départ (1).

VI. « Et Dieu dit : Que la lumière soit et la lumière fut ». Après saint Basile et Bède, notre auteur trouve une pieuse convenance à ce que la lumière soit formée la première, car celui qui est la pure lumière doit montrer ainsi qu'il veut agir dans la lumière, et il nous fait comprendre par là qu'il n'aime pas les œuvres accomplies dans les ténèbres. En quoi consiste cette lumière ? Suivant saint Augustin et Angelome, ce n'est pas une lumière matérielle, ce sont les anges — pour

(1) Ego crediderim magis illam (lucem) quando facta est, ibidem primum apparuisse ubi sol quotidiano cursu circumventus oriens emergit, ut eodem tramite circumcurrens ac primo ad occasum descendens vesperam faceret et deinde revocata ad ortum auroram hoc est mane ante ortum sequentis diei illustraret. *De Sacram.*, lib. I, p. I, c. IX.

le premier c'est l'intelligence de l'ange qui s'ouvre à la connaissance, pour le second c'est le pur esprit qui, créé au commencement, se tourne vers Dieu dans la béatitude. — A quelle créature convient mieux le nom de lumière qu'aux esprits célestes ? Néanmoins cette explication n'a pas eu grand succès dans la tradition. Généralement on reconnaît dans la lumière formée au premier jour une lumière matérielle, mais la difficulté d'en rendre compte avant la formation du soleil avait précisément fait reculer saint Augustin et ses disciples. Suivant saint Basile, cette lumière est bien une lumière matérielle, c'est la même qui brillera dans le soleil le quatrième jour, mais qui d'abord fut formée sans son sujet habituel. Avec saint Grégoire de Nysse, Bède enseigne plus exactement que cette lumière fut une substance lumineuse, de laquelle furent formés au quatrième jour les astres établis au firmament, lorsque le travail de condensation nécessaire eut été achevé. Et si l'on veut comprendre la parole, *et divisit lucem a tenebris, appellavitque lucem diem et tenebras noctem*, alors que, d'après saint Basile, la lumière éprouvait une contraction momentanée de ses rayons suivie d'une émission qui produisit cette succession de la nuit et du jour, d'après Bède, la substance lumineuse subit un mouvement de rotation autour de la terre, et ainsi la nuit succéda au jour dans la même mesure qu'actuellement.

Cette dernière conception est acceptée dans les écoles du moyen âge, et elle se trouve longuement exposée par Hugues de Saint-Victor au premier livre du *De Sacramentis*. « Si on demande quelle était cette lumière, était-elle corporelle ou incorporelle, et, si elle était matière, quelle sorte de corps était-ce? Était-elle circonscrite dans un seul lieu ou répandue partout, était-elle en mouvement ou immuable ? Autant que je puis le juger, on doit répondre que les choses corporelles et visibles ont dû être éclairées par une lumière corporelle. Or tout corps, si subtil, si proche de la nature spirituelle qu'il soit, est circonscrit dans un lieu ; en outre si la lumière n'eût été mobile, elle n'aurait pu par ses changements séparer le jour de la nuit et servir de mesure pour compter le temps. D'après cette considération, je trouve donc

plus convenable de croire que la lumière produite au commencement pour illuminer les corps fut corporelle ; ce fut une sorte de corps lucide dont la présence éclairait toutes choses comme fait maintenant le soleil ; elle fut établie à la place du soleil de telle façon qu'en son absence elle eût un mouvement semblable au sien, et c'est ainsi qu'elle sépara le jour de la nuit » (1). Si après cela on demande pourquoi cette lumière fut produite avant le soleil, pourquoi le soleil ne fut pas créé dès le premier jour, Hugues n'ira pas en chercher la raison dans la progression que demandait la matière informe pour arriver à constituer les globes qui parurent au quatrième jour, la science n'en était pas là à cette époque, bien que l'un des vieux commentateurs, saint Grégoire de Nysse, eût indiqué cette solution (2) ; il apportera une explication d'ordre moral. L'état de confusion où se trouvaient alors les éléments n'était pas digne de la pleine lumière ; puis il y avait là le signe d'un grand mystère. Toute âme qui est dans le péché est comme dans les ténèbres et la confusion ; elle ne peut en sortir et se porter vers l'ordre de la justice, si d'abord elle n'est éclairée pour voir son mal et discerner la lumière des ténèbres, c'est-à-dire la vertu du vice, afin de se disposer à l'ordre et à la vérité ; et cela, l'âme plongée dans la confusion ne le peut faire sans lumière. Mais lorsque tout a été ordonné au dedans d'elle-même, que tout a été disposé suivant l'exemplaire de la raison et la force de la sagesse, alors commence à briller pour elle le soleil de justice. C'est donc seulement après que la lumière a paru dans ce monde du cœur de l'homme, pour illuminer sa confusion et mettre tout en ordre, c'est après la purification intérieure qu'apparaît la lumière du soleil, car l'âme n'est pas digne de contempler l'éclat de l'éternité tant qu'elle n'a pas été purifiée de ses iniquités et de ses souillures (3).

Dixit quoque Deus : fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis. Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quæ erant sub firmamento ab his quæ erant super firma-

(1) *De Sacram.*, lib. I, cap. IX.
(2) *In Hexameron liber. Patrol. Gr.* t. XLIV, col. 120. Ed. Migne.
(3) *De Sacramentis*, lib. I, p. I, cap. II.

mentum. Et factum est ita. Vocavitque Deus firmamentum cœlum ; et factum est vespere et mane dies secundus.

De tout temps on a remarqué la difficulté de ce verset. Qu'est-ce que le firmament ? Qu'est-ce que ces eaux qui sont au-dessus du firmament ? Et pourquoi le firmament s'appelle-t-il ciel, est-ce le même ciel dont la création a été annoncée au commencement ? Les exégètes modernes en substituant au mot *firmamentum*, firmament, employé par saint Jérôme, le terme *étendue* plus conforme au texte original, n'éprouvent pas une grande peine à donner un sens acceptable à ces trois versets. Cette étendue établie par Dieu entre les eaux supérieures et les eaux inférieures, c'est l'espace situé au-dessus de la terre, où l'œil aperçoit la vapeur d'eau condensée en nuages et au delà les astres qui nous envoient leur lumière ; cette étendue fut le résultat de la condensation d'une partie de la vapeur d'eau qui se plaça sur la croûte terrestre et de sa séparation d'avec l'autre partie qui s'éleva au-dessus de la terre, et c'est cette séparation même qu'on appelle production du firmament (1).

Mais les théologiens du moyen âge prirent le mot *firmamentum* dans un sens plus matériel ; d'après eux il désigne une substance solide placée par Dieu au-dessus de la terre, substance à laquelle plus tard devront être attachés les astres et qui sépare les eaux inférieures des eaux supérieures tenues en suspens au-dessus d'elle. Bède, se fondant sur le livre des *Recognitions* faussement attribué alors à saint Clément, prétend que le firmament est de cristal, et il s'efforce de montrer que ces eaux, fussent-elles liquides, Dieu n'avait pas plus de difficulté à les suspendre qu'il n'en a à suspendre dans le néant la masse de la terre. Les commentateurs du moyen âge sont peu affirmatifs sur ce sujet ; ils se contentent d'énoncer des doutes à propos du firmament, soit qu'ils le considèrent comme le ciel aérien où volent les oiseaux, soit qu'ils le regardent comme le ciel des astres, *cœlum sidereum*, au-dessus duquel seraient les eaux sous forme de vapeurs. La chose, on le pense bien, n'était pas

(1) Voir *Origine du monde d'après la tradition* par M. le chanoine Motais. — Introduction, XVI-XVII.

plus avancée au commencement du XIIe siècle qu'elle ne l'était trois siècles auparavant, et si notre docteur pose toutes ces questions, il tient à n'en résoudre aucune. « Bien des points, dit-il, pourraient piquer la curiosité sur la nature du firmament, si une recherche de cette nature ne devait pas plutôt être abandonnée que poursuivie. On pourrait demander s'il est fait de feu ou d'air, ou d'eau, ou bien encore du mélange de deux ou trois éléments, s'il a une substance solide, palpable, quelle peut être son épaisseur, est-il chaud ou froid, quelles qualités possède-t-il . . . Mais je ne crois pas devoir m'arrêter beaucoup sur ces sortes de questions, aucune raison sérieuse ne pouvant être donnée en faveur de l'une ou l'autre explication, aucune autorité notable citée à l'appui. La seule chose que nous devons croire sans hésitation c'est que le firmament a été fait pour séparer les eaux des eaux, en d'autres termes pour renfermer une partie des eaux dans sa profondeur et maintenir en dehors l'autre partie ».

Mais Hugues est un de ces docteurs ingénieux qui, lorsqu'ils aperçoivent trop vite les bornes de la science, savent se replier et trouver sur le monde matériel, à défaut de preuves et de thèses, des analogies élevées avec l'ordre spirituel. Dans ces paroles de la *Genèse* donc, il reconnaît une lumineuse explication sur l'état de l'âme humaine. Dans l'âme aussi, il y a les eaux supérieures et les eaux inférieures ; les eaux inférieures ce sont les passions, c'est la chair, les eaux supérieures ce sont les saintes pensées et tous les mouvements de la vie surnaturelle, le firmament c'est l'esprit de l'homme qui empêche les aspirations saintes de s'abaisser jusqu'aux sens et les sens d'envahir la région supérieure (1).

Dixit vero Deus : Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt in locum unum et appareat arida. Et factum est ita. L'œuvre du troisième jour fut donc la réunion des eaux dans un même lieu et l'apparition de la terre. Comment expliquer cette réunion des eaux à la voix de Dieu ? La science con-

(1) *De Sacramentis*, lib. I, p. I, cap. XVIII-XIX.

temporaine trouve, dans les affaissements de l'écorce terrestre et les refoulements latéraux survenus alors, la raison de cette invasion des eaux dans les abîmes ouverts par ces révolutions. Au moyen âge il ne peut être question de cela ; mais de toutes les explications données par les Pères et les docteurs anciens, la plus répandue est celle de saint Basile et de saint Ambroise. Les eaux n'existaient pas sous leur forme concrète et parfaite avant le troisième jour, elles étaient à l'état fluide ou gazeux ; dans les mots *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, ce n'est pas l'élément eau tel que nous le possédons maintenant qui est désigné, c'est la forme gazeuse ou fluide ; et la séparation indiquée dans les termes *dividat aquas ab aquis* s'entend des vapeurs et des nuées qui plus tard doivent former de l'eau ; au troisième jour, ces vapeurs se condensent sous le ciel, deviennent les eaux que nous connaissons, ces eaux dont parle l'Écriture « *Et dixit Deus : Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt in locum unum.* Le Victorin adopte à peu près cette explication. Pour lui l'abîme c'est cette cavité profonde creusée par Dieu dans la terre dès le commencement (1), et c'est là que se rendit au troisième jour l'eau qui jusqu'alors était à l'état de vapeurs ou de nuages. « La nature des eaux, légère, subtile dans le principe et dispersée à la manière d'un nuage, commença, par la vertu et sur l'ordre de Dieu, à se condenser et à se réunir dans une seule masse, puis, entraînée par son poids elle fut reçue par la terre et laissa pur et serein l'espace qu'elle occupait jusqu'au firmament. Ensuite, après que ces eaux eurent été réunies dans leurs cavités, la surface elle-même de la terre commença de paraître. Élevant alors sa pensée, Hugues reconnaît dans ces eaux terrestres, parquées dans un coin du monde, l'image des passions et des sensations de l'âme inférieure, qui ne doivent pas sortir du lieu auquel elles appartiennent et ont besoin d'être soumises à une loi rigoureuse, tandis que les eaux supérieures, c'est-à-dire les saintes

(1) Locus unus in quo congregatæ sunt aquæ quæ sub cœlo erant, abyssus magna creditur quæ ab ipso mundi exordio in terræ corpore tantæ capacitatis facta fuisse putatur, ut omnium receptaculum aquarum esse potuisset. *De Sacramentis*, lib. I, p. 1, cap. XXI.

pensées, les sentiments dictés par la charité, doivent ne pas demeurer concentrées en un seul lieu mais se répandre partout.

Après cette apparition de la terre, Dieu l'orna de germes et de plantes, c'est pourquoi Bède prétend que la formation de la terre dut se terminer au printemps, et ce fut dans le troisième jour.

Le quatrième jour est le jour où Dieu fit paraître le soleil, la lune et les étoiles au firmament. Qu'est-ce donc que le soleil, la lune et les étoiles ? Comment entendre cette production ? Est-ce d'une création qu'il s'agit ? Et s'ils n'ont pas été créés, ont-ils été formés d'une substance incorruptible comme l'enseignèrent les scolastiques depuis le XIIIe siècle ? Sont-ils produits de ce ciel créé avant le premier jour ? D'après saint Basile, on le sait, le soleil fut formé le quatrième jour en substance spéciale, et cette lumière errante, sans support, qui avait paru le premier jour à la parole de Dieu, lui fut alors rattachée. Bède enseigne que cette même matière qui avait été lumière au premier jour, ce corps lucide chargé d'éclairer la première œuvre de formation, devint sous l'action de la vertu divine le soleil du quatrième jour. Cette idée passe dans les écoles ; et pourtant quelques docteurs disent que cette substance illuminatrice, dispersée à travers les larges espaces de l'air, avait dû perdre la vertu de briller et d'éclairer, nous en avons la preuve par ces vestiges conservés jusqu'à nous — les nébuleuses — qui, dans l'étendue du firmament, se montrent la nuit aux observateurs attentifs, mais sont cachés le jour par la clarté du soleil.

Notre auteur ne trouvait-il aucune explication satisfaisante ? On peut le supposer, car il se contente d'émettre un doute sur ce sujet : « Qui sait si cette lumière du premier jour fut transférée dans la substance du soleil, et reçut une meilleure forme par un surcroît de clarté ? Dans les choses douteuses personne ne doit rien définir comme certain » (1). *Les Éclaircissements sur le Pentateuque* sont plus affirmatifs (2).

(1) *De Sacramentis*, lib. I, p. I, cap. XXI.

(2) In quarta die, de luce sive igne prædicto, meliorando, cum forma et splendore fecit solem. Quod de supra memorato igne factus sit sol, inde conjicimus quod de lege factum est quodam modo Evangelium et in nuptiis de aqua vinum. *Adnotat. elucidat. in Pentat.*, cap. VI. *Patrol.* CLXXV.

Mais ce n'est assurément pas là qu'on ira chercher des raisons autorisées dans la science ; si Hugues eût pu lire saint Grégoire de Nysse, il aurait donné une preuve plus sérieuse que l'analogie de la lumière antésolaire et du soleil avec l'eau changée en vin aux noces de Cana ou avec la loi devenue l'Évangile. En tout cas, le soleil, d'après lui, est formé du feu créé *in principio* par la production du ciel et de la terre ; la lune et les étoiles sont constituées de la matière aérienne. C'est-à-dire que d'après Hugues la matière de ces corps célestes fut prise dans les éléments tels qu'ils sont sur la terre, et chez lui, non plus que chez ses contemporains, nous ne trouvons aucune trace de cette opinion d'Aristote, accréditée dans les écoles du moyen âge par saint Thomas, qui fait des corps célestes des substances incorruptibles. Hugues ne semble pas même connaître cette doctrine ; nouvelle preuve sans doute que la physique d'Aristote n'était pas encore parvenue à l'Occident latin.

La même prudence qui le rend si circonspect sur les questions dont nous venons de parler, l'empêche sans doute de se livrer aux recherches que faisaient certains anciens au sujet des astres. Sont-ils de forme sphérique ? Sont-ils animés ? Le ciel, c'est-à-dire le firmament,possède-t-il un mouvement ? Hugues indique ces questions mais il les laisse sans aucune solution.

Nous ne voulons pas suivre l'auteur dans ses explications, très brèves d'ailleurs, sur l'œuvre du cinquième jour, la production des poissons et des oiseaux. Sans doute il admet avec tous les commentateurs d'alors que les poissons et les oiseaux ont été formés de la substance aqueuse, et pourtant cette solution l'embarrasse un peu. Non qu'il trouve grande difficulté à ce que l'oiseau, cet animal si rapproché de la substance spirituelle par son mouvement, par toutes ses qualités, soit produit d'une matière légère comme l'eau ; mais la symétrie demanderait que les êtres faits pour l'ornement des airs fussent formés de la substance aérienne, ceux qui ornent la terre de la substance terrestre, et ceux qui vivent dans les mers de la substance aqueuse. Toutefois il aperçoit bientôt dans un ordre supérieur la raison de l'action divine : « Le monde a été

fait par Dieu pour nous instruire ; si donc une même masse donne naissance aux êtres vivant dans nos régions inférieures et à ceux qui volent dans les airs, c'est à l'image de ce qui arrive pour les hommes par la prédestination, qui abandonne les uns à la corruption dans laquelle ils sont nés et élève les autres par le don de la grâce au bonheur de la patrie céleste » (1).

Le sixième jour, la terre produisit les animaux de diverses natures et enfin l'homme, la créature la plus parfaite du monde visible. Ce fut le couronnement de cette œuvre qui, commencée par la création du ciel et de la terre, continuée par la distinction des trois premiers jours, se termina par l'ornementation du firmament, de l'eau, de l'air et de la terre où l'homme fut enfin placé comme on place un souverain dans un palais préparé pour lui.

Après la formation de l'homme, Dieu se reposa, *et requievit Deus ab universo opere quod patrarat*. Comment comprendre ce repos? Sans doute ce ne fut pas le repos après la fatigue, mais c'était pour l'homme un signe qu'après la fatigue de la vie viendrait le repos du ciel. Et malgré cela, peut-on comprendre le repos en Dieu ? Est-ce que Dieu n'agit pas toujours? *Pater meus usque modo operatur et ego operor*. Mais Dieu peut agir de plusieurs manières. Son action comprend l'œuvre de création, l'œuvre de disposition, l'œuvre de propagation et l'œuvre de gouvernement. Dieu a accompli l'œuvre de création dès le commencement avant le premier jour, il a terminé l'œuvre de disposition dans six jours, tels sont les travaux dont il se repose ; l'œuvre de propagation il la continuera jusqu'à la fin des temps, et l'œuvre de gouvernement ne cessera jamais. Ainsi le septième jour Dieu se reposa de toute œuvre, dans ce sens qu'il ne créera plus rien désormais, qu'il ne disposera pas les choses autrement qu'il ne l'a fait lorsqu'il établit l'ordre de l'univers. Il crée chaque jour des âmes humaines, mais ce n'est pas une création nouvelle, car ces âmes, bien

(1) Sic de una massa corruptibilis naturæ et sua mutabilitate defluentis universa generis humani propago trahitur, sed aliis deorsum in ea qua nati sunt corruptione juste derelictis, aliis sursum dono gratiæ ad sortem cœlestis patriæ elevatis, judicii servatur æquitas. *De Sacram.*, cap. XXVII.

qu'elles commencent d'exister, ont déjà été créées dans leur ressemblance ; cette œuvre n'est que la continuation d'une première action, l'exécution d'une loi déjà posée et mise en exercice. Pour tout dire en un mot, ajoute Hugues, tout a été fait alors, parce que rien ne devait se faire ensuite qui n'eût été créé déjà dans sa matière ou sa ressemblance (1).

Que de choses sur ce sujet de la création du monde pourraient être ajoutées à nos questions et à nos réponses? Le lecteur sera sans doute surpris notamment que nous n'ayons presque rien dit de la création de l'homme ; Hugues aurait-il donc oublié le sujet principal du tableau qu'il avait à faire?

Nous n'avons pas la prétention de présenter ici un exposé complet en tous points de l'état de la science au moyen-âge sur la cosmogonie ; nous avons tenu à suivre fidèlement notre auteur ; or on sait que dans le plan de Hugues de Saint-Victor l'étude de la création du monde n'est qu'une préparation lointaine à la véritable étude théologique, sur l'œuvre de réparation (2). Aussi son silence en cet endroit sur la création de l'homme n'est-il pas une lacune, car ce travail demandait à être pris à part ; et dans un des chapitres suivants nous pourrons constater le soin avec lequel Hugues a su analyser toutes les circonstances et les conditions de la première apparition de l'homme sur la terre. Néanmoins nous croyons que la doctrine de notre théologien sur les parties qui viennent d'être exposées fait honneur à sa sagesse et à ses connaissances.

(1) *De Sacram.*, cap. XXVII.

(2) Multa sunt alia quæ de his diebus mystica dici potuerunt. Sed nos quasi extra materiam nostram cursim ita perstrinximus ut eamdem materiam tractandam quasi ex præcedenti accessum convenientiorem haberemus. Nos siquidem propositum habemus de sacramento redemptionis humanæ in hoc opere tractare. *Ibid.*, cap. XXVIII.

CHAPITRE IX

LES ANGES

La plus parfaite de toutes les natures sorties des mains de Dieu fut la nature spirituelle, c'est aussi la première dont le théologien doive parler après l'explication générale des six jours de la création. Il semble bien tout d'abord que l'Écriture, qui tant de fois nous rappelle le nom et le ministère des anges, soit une source féconde où nous n'avons qu'à puiser pour connaître leurs propriétés et leurs perfections ; et cependant, lorsqu'on s'attache à cet ensemble de passages, on ne découvre pour ainsi dire aucun endroit qui fournisse une doctrine précise. Que pouvons-nous savoir en effet sur l'ange mystérieux de Jéhovah qui apparaît aux patriarches et aux justes éminents de l'ancienne loi, sur ces deux séraphins dont parle Isaïe (VI, 2), qui avaient six ailes et volaient autour de Dieu en chantant *Sanctus*, *Sanctus*, *Sanctus*, sur ces chérubins décrits par Ézéchiel (X, I) qui étaient brillants comme le saphir et semblables au soleil, sur Raphaël qui conduit le jeune Tobie, sur Gabriel qui apparaît au prophète Daniel ? A part les noms et les distinctions de ces êtres supérieurs, que savons-nous par l'*Épître aux Éphésiens* (I, 20) ? « Le faisant asseoir à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les principautés et de toutes les puissances, de toutes les vertus, de toutes les dominations et de tous les noms qui peuvent être non seulement dans le siècle présent mais aussi dans le siècle à venir » ? Ou encore, par ce verset de l'*Épître aux Colossiens* (I, 16) : « Les choses visibles et les invisibles, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances, tout a été créé par lui et pour lui » ? Il y avait là des élé-

ments précieux, mais pour être utilisés ces éléments demandaient un long et persévérant travail.

Lorsqu'on lit les écrits des Pères sur la création du monde et la formation de la lumière, on reconnaît facilement que la question des anges tient une certaine place dans leurs préoccupations. Toutefois la thèse des natures angéliques n'était pas un de ces sujets, comme ceux où s'étaient exercés le génie et la science des Athanase, des Cyrille, des Basile, ou des Grégoire de Nazianze, et pendant les premiers siècles de l'Église cette étude n'avait été abordée qu'en passant. Nous devons cependant faire exception pour ce traité vénérable qui traversa, dit-on, l'époque des Pères, dans un oubli qu'expliquent insuffisamment les luttes ardentes des docteurs d'alors contre le paganisme et l'hérésie (1).

Dans le traité *De cœlesti Hierarchia* on possédait une théologie savante sur la nature et les attributions des esprits célestes ; seulement, il est bien impossible de se rendre compte des résultats qu'eut cette dissertation sublime mais isolée sur les études sacrées des premiers écrivains et docteurs ecclésiastiques. Au dire de saint Maxime et d'Anastase le Sinaïte, saint Denys d'Alexandrie avait commenté cet ouvrage comme les autres aréopagitiques, cependant on ne reconnaît ni la trace de ces travaux ni leur influence sur la dogmatique, avant d'arriver à saint Grégoire le Grand ou plutôt à saint Jean Damascène qui, dans son *De Fide orthodoxa*, a exposé l'ensemble des doctrines de l'Aréopagite suivant le plan même des ouvrages qu'il avait laissés.

Que possédait-on dans le monde latin sur la théologie angélique ? La trente-quatrième homélie de saint Grégoire sur l'*Évangile*, quelques pages de saint Isidore de Séville dans les *Étymologies* et le premier livre *De summo bono*, quelques chapitres de Taion, évêque de Saragosse, au premier livre de ses *Sentences* ; c'était bien peu de chose et on n'est pas étonné que ces études aient eu une place si restreinte chez les premiers docteurs de l'École.

Naturellement les commentaires publiés sur l'Écriture ne

(1) Voulant éviter une discussion qui nous entraînerait loin de notre sujet, nous acceptons ici l'hypothèse de l'authenticité des livres aréopagitiques.

pouvaient laisser complètement dans l'ombre les passages où il est question des esprits célestes, c'est ainsi que nous avons quelque mention de ce sujet soit dans Alcuin soit dans Walafrid Strabon. Le premier exposé didactique dont nous ayons à parler est le petit traité de Raban, qui forme un chapitre de son grand ouvrage *de Universo ;* mais dans cet endroit, non plus que dans le reste, il n'y a rien qui ressemble à une idée originale ou à une explication nouvelle. Raban s'est contenté de prendre dans les *Etymologies* de saint Isidore le chapitre dont nous parlons plus haut, et il l'a transcrit *de verbo ad verbum;* or cette étude de saint Isidore n'est guère un traité théologique, ce sont de brèves réponses aux questions usuelles sur le nom des anges, leur distinction, leur ministère et leurs rapports avec les hommes et les autres créatures. A cela pourtant, Raban ajoute des considérations et des applications morales. « Que nous importe, dit-il, de connaître ces choses sur les esprits angéliques, si nous ne nous efforçons de les employer à notre progrès dans la vertu ? Puisque la cité céleste se compose d'anges et d'hommes, nous devons mériter les distinctions établies parmi les habitants du ciel, et nous exciter à l'accroissement de la vertu en multipliant nos efforts dans le bien (1). Vient ensuite un examen assez approfondi des qualités et des défauts des hommes, de ce qui les rapproche ou les éloigne des vertus des anges. Tout cela forme un ensemble de considérations intéressantes peut-être au point de vue moral, mais étrangères au développement de l'enseignement théologique. Cependant il y a dans le commentaire sur *Josué* un sentiment digne de remarque à propos des démons ; Raban y enseigne que les démons ont entre eux des chefs ayant à leur service plusieurs agents : « car, il ne faut pas croire que ce soit le même esprit de fornication ou de colère qui tente tel homme en Bretagne tel autre aux Indes ; je pense qu'il y a un chef de fornication, d'autres d'orgueil, de colère, d'avarice ; et tous ont à leur disposition divers suppôts qui tentent les hommes et les portent au mal » (2).

(1) *De Universo*, lib I, cap. v, *Patrol.*, t. CXI.
(2) *In lib. Josue*, lib. II, cap. III.

Il parut néanmoins à cette époque plusieurs travaux qui durent attirer l'attention des théologiens sur l'étude des anges : d'abord les *Aréopagitiques* de l'abbé Hilduin. Dès 824 l'empereur Michel avait envoyé à Louis le Débonnaire les œuvres attribuées à l'Aréopagite ; ce précieux dépôt avait été confié à l'abbaye de Saint-Denys, et plus d'un religieux sans doute avait cherché à profiter de cet inestimable trésor. Ce qui est certain, c'est que l'abbé Hilduin, chargé par Louis de faire une étude sur la vie et la doctrine du glorieux pontife, avait donné un excellent résumé des ouvrages de saint Denys et notamment du *De cœlesti Hierarchia.* On y trouvait le cadre tout entier de l'enseignement de l'illustre docteur : 1° Qu'est-ce que la Hiérarchie, quels en sont les degrés ? 2° Que signifie le nom d'ange, pourquoi toutes les substances célestes portent-elles ce nom ? 3° Quel est le premier ornement des substances célestes, quel est le moyen, quel est le dernier ? 4° Que faut-il entendre par la première hiérarchie, les séraphins, les chérubins et les trônes ? 5° Qu'est-ce que la seconde hiérarchie, les dominations, les vertus et les puissances ? 6° Qu'est-ce que la troisième, les principautés, les archanges et les anges ? 7° Pourquoi tous les pouvoirs célestes sont-ils appelés communément vertus ? 8° Pourquoi ceux qui sont hiérarques parmi les hommes sont-ils appelés anges ? 9° Pourquoi Isaïe fut-il purifié par un séraphin ? 10° Que signifie le nombre des anges tel qu'on le donne dans l'Écriture ? 11° Que sont les images des vertus angéliques, les apparences sous lesquelles les anges se montrent aux hommes, quelle est la joie des anges (1) ? C'était bien, on le voit, un magnifique programme que présentait ainsi l'abbé Hilduin aux théologiens de son temps. La traduction nouvelle des œuvres de l'Aréopagite par Scot Erigène venait aussi appeler l'attention sur ces matières.

On pourrait croire après cela que le *De cœlesti Hierarchia*, le premier de la série, eût dû susciter des travaux sérieux, des recherches intéressantes, et pourtant on n'aperçoit aucune trace de progrès doctrinal sur ce sujet dans les écrits d'alors.

(1) *Vita sancti Dionysii*, cap. IX, *Patrol.*, t. CVI.

Les documents nous rapportent seulement que des auteurs prétendaient, au milieu du IXe siècle, que les anges sont corporels, que la seule peine de l'enfer c'est le souvenir des péchés et le remords de la conscience. Hincmar semble même accuser de ces erreurs saint Prudence de Troyes : mais le célèbre archevêque de Reims était homme à se laisser trop facilement aveugler par ses rancunes ; le vrai coupable dans la circonstance ce n'était pas saint Prudence, c'était le bon ami d'Hincmar, Scot Erigène, qui avançait ces théories dans son traité *De la prédestination*, et que Prudence au contraire réfute avec vigueur même sur ce point (1).

Durant de longues années, nous pouvons presque dire durant des siècles, les anciens docteurs de l'École n'eurent aucune préoccupation théologique au sujet des anges. Les commentateurs, dans les différents passages où l'Écriture nomme les esprits célestes, notamment dans l'*Épître aux Éphésiens*, ajoutent de courtes explications aux paroles, aux énumérations du texte ; ils disent par exemple, comme Walafrid Strabon, que les hommes seront appelés à remplacer les mauvais anges sur les trônes du ciel, que le nombre des élus sera proportionné au nombre des anges déchus, ou, comme Paschase, que les anges et les archanges malgré la différence de degrés et de fonctions sont égaux en nature, mais tout cela passe à peu près inaperçu et ne mérite guère d'être signalé.

Il faut arriver jusqu'à saint Anselme pour trouver une dissertation vraiment importante sur les natures spirituelles. Celle que le saint docteur nous a laissée est intitulée *De casu diaboli*, et elle fut composée comme l'un des traités préparatoires à l'étude de l'Écriture. Cet opuscule possède d'ailleurs les qualités que déjà nous avons eu l'occasion d'admirer dans les autres travaux de saint Anselme, la précision et la rigueur logique. Le saint docteur n'y discute guère qu'une thèse, la grâce de persévérance dans les anges déchus et dans les bons anges ; et il traite à ce propos du rapport de la grâce avec la volonté, en disciple de saint Augustin, suivant cette

(1) *De prædestinatione, contra Joannem Scotum.*

méthode socratique si fructueusement employée par lui dans ses premiers ouvrages : «— L'élève : Cette parole de l'Apôtre *Quid habes quod non accepisti* se dit-elle des hommes seulement, doit-on l'appliquer aux anges? — Le maître : Aucune créature n'a rien de soi-même, ce qui ne se possède pas par soi peut-il avoir quelque chose de soi ? — L'élève : Tout ange a reçu ce que Dieu lui a donné, il a donc reçu et il a eu la persévérance ? — Le maître : Tout ange n'a pas reçu et dès lors n'a pas eu la persévérance » (1). Par des questions et des réponses ainsi graduées, Anselme parvient à donner une doctrine très précise sur un sujet assez mystérieux ; de plus le titre de sa dissertation est bien choisi, car elle roule tout entière sur le péché du démon et ses causes et aussi par comparaison sur la grâce des bons anges et leur persévérance ; l'auteur écarte ce qui concerne la nature, le moment de la création des anges et l'instant précis de leur chute.

Tel fut le premier travail important sur ce point au moyen âge. En arrivant au XII[e] siècle, nous trouvons, avec des études plus larges et plus approfondies sur les divers objets de la science ecclésiastique, des traités plus étendus sur les substances angéliques. L'écrivain qui alors exposa ce sujet avec le plus de développements fut Rupert, abbé de Deutz (2). Il appartenait bien à ce savant et ingénieux auteur de porter son attention sur cette matière. Comment interpréter toutes les parties de l'Écriture, faire connaître les œuvres de Dieu avec le luxe de détails apporté dans ses écrits sans avoir une doctrine complète sur les anges ?

Nous rencontrons un premier essai dans le livre *De la Trinité et de ses œuvres*. Rupert y approuve le sentiment de ceux qui croient que la lumière produite au premier jour fut la nature angélique. Les anges comparés aux hommes sont des esprits, mais Rupert prétend, que comparés à Dieu les anges sont corporels, et qu'ils ont des corps formés de cet air grossier et humide dont on sent l'impression lorsqu'il est agité par le vent ; l'auteur ajoute même que cette opinion ne lui est pas particulière, c'est l'opinion de plusieurs hommes

(1) *De casu diaboli*, cap. I, III.
(2) Ruperti *Opera Patr.*, t. CLXVII-CLXIX.

savants et illustres. La séparation faite par Dieu entre la lumière et les ténèbres, indique le jugement terrible que Dieu exerça sur le démon et les anges rebelles en les séparant des bons anges ; c'est le sens de ces paroles de la Genèse : *Et divisit lucem a tenebris.* Cette séparation est sans retour, en sorte que ceux qui sont tombés ne peuvent plus se relever, ceux qui ont persévéré alors qu'ils pouvaient tomber ne peuvent plus pécher. Tous les anges avaient été créés dans l'innocence, tous étaient capables de progresser dans le bien ; mais sortis du néant et gardant leur faiblesse de créatures ils pouvaient aussi faire le mal. Dans son deuxième livre, Rupert enseigne que ce fut seulement après la chute des anges rebelles qu'eut lieu le partage des bons anges en neuf chœurs ou ordres différents, savoir : les anges, les archanges, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances, les vertus, les chérubins et les séraphins. Les degrés où il furent établis ont été la récompense de leur mérite, et cette récompense leur est assurée pour jamais.

Dans le traité *De la glorification de la Trinité et de la procession du Saint Esprit*, Rupert soutient que les anges n'ont pas péché immédiatement après leur création, mais qu'il y eut un certain intervalle entre l'instant de leur origine et leur chute. Il réfute le sentiment de ceux qui croyaient que si les anges eussent persévéré, l'homme n'aurait point été créé ; mieux vaut, d'après lui, dire que les anges et les hommes ont été créés pour Jésus-Christ, que de prétendre que les hommes ont été créés pour remplacer les anges tombés. Enfin il n'y a point de pardon pour les anges rebelles, parce qu'ils ont péché non par ignorance ou par faiblesse mais par orgueil.

Rupert expose d'une manière plus complète encore la lutte du démon contre l'homme dans son beau traité *De la victoire du Verbe divin*, composé vers l'année 1118 à la demande de Cunon, abbé de Sibourg. L'ennemi dont le Verbe de Dieu est victorieux c'est le démon, le grand dragon qui a sept têtes et dix cornes, l'ancien serpent appelé le diable et Satan ; son péché, le moment de sa chute, le lieu et la nature de son supplice, le moment de la création des anges, voilà autant de questions que Rupert examine avant d'aborder le récit des

victoires remportées par le Fils de Dieu sur son ennemi. En tout cela Rupert fait assurément preuve d'une science étendue, mais ces ouvrages de l'abbé de Deutz n'étaient pas des traités didactiques et on peut croire qu'ils furent sans grande influence sur le mouvement de la pensée dans les écoles ; nous devons les noter cependant, parce qu'ils montrent le point où étaient arrivés à cet époque les esprits avides de recherches théologiques.

Un travail sur la théologie angélique que l'on dut connaître et consulter en cette première partie du XII[e] siècle, ce furent les cinq paragraphes contenus dans l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun. Le célèbre théologien donne en effet, sous la forme si précise adoptée par saint Anselme dans plusieurs de ses écrits, une doctrine assez abondante ; et il le fait habilement, en prenant soin d'ajouter à la doctrine du grand docteur son maître plusieurs traits et de nombreuses questions.

Tout d'abord il évite l'erreur de Rupert et d'un certain nombre d'autres théologiens sur la corporéité des anges. Pour lui les anges sont spirituels et incorporels (1), et leur création remonte au premier des jours ; lorsque Dieu dit : *Fiat lux*, la lumière qui parut alors fut la lumière spirituelle c'est-à-dire les anges. Par rapport au péché des anges il expose le sentiment de saint Anselme : « Ils ont voulu un état meilleur que celui qui leur avait été donné par Dieu, et ils ont cherché à commander aux autres en tyrans. Leur chute a suivi de près leur création ; et ils sont confirmés dans le mal, car, puisqu'ils sont tombés sans excitation de personne, ils ne doivent recevoir aucun secours pour revenir de leur péché ; et le Christ, qui n'a pas pris leur nature, n'a pu les racheter. Leur science est grande, mais ils ne connaissent ni l'avenir, ni les pensées ni les volontés ; ils sont très puissants pour le mal, non toutefois autant qu'ils veulent, mais autant que cela leur est permis par les bons anges. Après la chute ceux-ci furent confirmés dans le bien de manière à ne

(1) Duas principales creaturas fecit Deus : unam spiritualem, alteram corporalem. Voluit igitur ab utraque laudari, de spirituali ab angelis, de corporali ab hominibus. Sunt lux, sunt incorporei. (Lib. I, c. 1113, *Patrol.*, t. CLXXII).

jamais tomber, même à ne pouvoir jamais tomber. Rien ne leur est caché dans la nature parce qu'ils voient tout en Dieu, et tout ce qu'ils veulent faire ils le peuvent sans difficulté. Quel est leur nombre ? Dieu a prédestiné à remplir le ciel un nombre déterminé d'élus ; il a voulu que ce nombre fût composé d'anges et d'hommes, il l'a fixé de telle façon que sur dix places neuf sont pour les anges et une pour les hommes » (1). Peut-être dira-t-on que tout cela présente seulement des indications, parfois même des indications fantaisistes, la dernière en est une preuve ? c'est vrai ; néanmoins on doit savoir quelque gré à l'auteur pour ce résumé qui, vraisemblablement, fut l'une des premières synthèses publiées à cet époque au sujet des anges.

D'Honorius nous arrivons sans transition à Hugues de Saint-Victor. La question des anges,comme toutes les grandes thèses de la théologie, occupe dans l'œuvre de Hugues une place digne d'elle. Outre les explications données dans ses travaux sur l'Écriture, notre Victorin a composé le premier commentaire connu dans le monde latin sur le *De cœlesti Hierarchia* de saint Denys ; dans son *De Sacramentis* on trouve tout un traité en trente-trois chapitres bien remplis, et la *Summa* présente sous une forme si précise et si claire les questions, les thèses qui s'imposèrent alors à l'attention des écoles, que Pierre Lombard en a donné le texte entier dans le second livre des *Sentences*.

Dans l'*Histoire littéraire*, l'auteur de l'article sur Hugues de Saint-Victor est très dur envers le commentaire du *De cœlesti Hierarchia :* « Hugues de Saint-Victor, dit-il, fut le premier d'entre les scolastiques qui entreprit d'expliquer par un commentaire suivi les écrits attribués à saint Denys. Nous n'avons d'imprimé que ce qu'il fit sur le livre *De la Hiérarchie céleste*, mais ce morceau n'en fait nullement désirer la suite. On dirait que Hugues ait voulu se dédommager ici de la brièveté de ses commentaires sur l'Écriture sainte. Un texte de quinze chapitres, la plupart très courts, fournit la matière de dix livres d'explications dont l'inutilité va de pair

(1) *Patrol.*, t. CLXXII, lib. I, c. 1113.

avec la prolixité. Cet ouvrage informe et fastidieux est dédié au roi Louis le Jeune en reconnaissance du soin qu'il avait pris de faire bâtir l'église de Saint-Victor. Ce présent ne répondait ni à la libéralité du prince ni à la réputation de l'auteur » (1). Nous ne voudrions pas souscrire à un jugement aussi rigoureux ; sans doute il y a trop de longueurs, trop d'obscurité dans les explications de notre théologien, et on ne trouve pas, dans cette série de dissertations, l'ensemble doctrinal qu'on voudrait avoir dans un commentaire sur le traité classique des hiérarchies et des esprits célestes ; cependant le lecteur attentif et persévérant y découvrira parfois des renseignements précieux. Par exemple, les prolégomènes et notamment le chapitre premier *De differentia mundanæ theologiæ ac divinæ* contiennent une belle dissertation sur l'excellence de la théologie et les grandeurs des hiérarchies célestes ; nous trouvons, au livre cinquième, une bonne exposition sur la différence entre les esprits « *assistentes* » et les esprits « *ministrantes* » et sur les missions des anges (2). Cependant nous n'irons pas chercher la doctrine de Hugues dans ce commentaire, où l'auteur ne nous donne pas toujours ses idées personnelles, mais se borne au rôle d'interprète ; le traité des *Sacrements* et la *Somme* nous aideront davantage à fixer l'enseignement de Hugues et à rendre compte de l'état des doctrines et des discussions à ce moment du XII[e] siècle. Suivons l'ordre tracé par notre théologien, le programme qu'il propose contient déjà toutes les questions intéressantes d'un bon traité des anges : « Vous demandez, dit-il, quand les anges ont été créés, quelle était leur condition au moment de leur création, ce qu'ils devinrent par suite de leur aversion ou de leur conversion, comment ils furent disposés lorsqu'eut lieu le jugement de damnation et de glorification ; quel est leur nombre, ce qu'on entend par les ordres des anges, quelle est leur excellence, la différence dans leurs dons, leurs offices, la manière dont ils sont gouvernés par Dieu, et beaucoup d'autres points. Sur tant de choses cachées

(1) *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 12-13.
(2) *Expositio in Hierar. cælest.*, lib. v, cap. i.

nous vous proposerons ce que nous avons pu découvrir » (1).

Quand les anges ont-ils été créés ? Nous avons exposé dans le chapitre précédent les opinions différentes de l'antiquité chrétienne sur le moment de la création des natures spirituelles, nous avons fait remarquer la modération, la réserve, avec laquelle Hugues a traité cette question. Naturellement il reprend cette thèse dans son étude spéciale sur les anges ; et il y apporte en même temps qu'une clarté parfaite la plus grande richesse de doctrine. C'est l'Écriture, dit-il, que nous devons d'abord consulter sur ces matières ; or on lit ces paroles au premier chapitre de l'*Ecclésiastique ;* « La sagesse a été créée avant toutes choses ». Quelle est cette sagesse ? Ce n'est pas la sagesse divine engendrée de toute éternité et non créée, c'est la sagesse créée ; et qu'est-ce que la sagesse créée sinon la créature raisonnable c'est-à-dire la créature spirituelle ? On doit donc professer d'après l'Écriture que la nature spirituelle a été créée avant tout. Mais l'Écriture dit encore au premier verset de la *Genèse:* « Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre », comment résoudre cette apparente contradiction ? Notre conviction, dit Hugues, c'est que la créature spirituelle a été faite avant le ciel et la terre, la première par conséquent, mais d'une priorité de dignité et de nature, non d'une priorité de temps. La sagesse créée a été faite la première *ratione dignitatis et naturæ*, car la création de la nature spirituelle fut faite à l'image de Dieu, de même que la création de la nature corporelle s'est faite par participation de la substance spirituelle ; et ainsi, comme la sagesse créée est la seconde, la substance matérielle est la troisième. Si maintenant on parle de la durée, il est plus vrai de dire que les choses visibles et invisibles ont été faites en même temps, *in principio temporis, quando tempora ipsa inceperunt*, comme l'indique l'expression même de la *Genèse*. Les anges ne furent donc pas créés avant le ciel et la terre, ils ne le furent pas après, tout fut créé dès le commencement.

Mais que faut-il entendre par ces créatures spirituelles, ces natures angéliques ? De quelle substance sont-elles et quelles

(1) *De Sacramentis*, lib. I, p. v, cap. I.

sont leurs propriétés? D'abord les anges sont-ils de purs esprits, ou sont-ils corporels? C'était là une question célèbre et sur laquelle on hésiterait peut-être s'il fallait en établir la solution d'après l'autorité des Pères. Ce n'est pas seulement saint Justin qui parle du corps des anges et de leur nourriture, c'est Clément d'Alexandrie, saint Basile, saint Cyrille qui tous revendiquent l'incorporéité pour Dieu seul ; Tertullien, saint Hilaire, saint Augustin lui-même, tout spirituel et céleste qu'il appelle le corps des anges, rejettent eux aussi l'incorporéité des substances angéliques. Cassien et Gennade répandent ces idées en Occident ; n'est-ce pas dans Cassien que l'on trouve des propositions comme celles-ci : « Bien que nous admettions l'existence de certaines natures spirituelles appelées les anges, les archanges, en toute rigueur cependant on ne doit pas les considérer comme incorporelles ; car par essence elles subsistent dans un corps véritable quoique plus subtil que les nôtres » (1). Et si saint Isidore de Séville ne dit rien de formel dans la plupart de ses ouvrages, ne semble-t-il pas affirmer la corporéité des substances spirituelles dans ce passage du second livre des *Différences*, où il prétend que les démons ont un corps aérien (2). Au moyen âge, on trouve des docteurs autorisés, comme Rupert, qui enseignent eux aussi que les anges ont des corps aériens et qui attribuent la même opinion à plusieurs théologiens de leur temps (3). Saint Bernard lui-même en continue la tradition (4).

Cependant la thèse de l'incorporéité avait été remarquablement défendue par saint Ignace d'Antioche (5), par saint Grégoire Thaumaturge et par saint Grégoire de Nysse, mais surtout par saint Denys, saint Maxime et saint Jean Damascène, puis saint Léon et saint Grégoire le Grand. Et nos docteurs scolastiques, Lanfranc par exemple, dans sa critique du passage de la 7e conférence de Cassien cité plus haut, Honorius d'Autun, affirment résolument la pure spiritua-

(1) Joannis Cassiani *opera*, collat. VII, cap. XIII.
(2) *Different.*, lib. II, XIV.
(3) Rupert. Tuitiensis, *De victoria Verbi Dei*, lib. II, cap. 28.
(4) Lib. V, *De consider.*, cap. 3.
(5) *Epistola ad Trallenses* : «ασωματουςφυσεις » incorporeas naturas.

lité et la véritable incorporéité des substances angéliques.

Hugues n'hésite pas à se ranger à cette dernière opinion. Dans le chapitre 3e il oppose la créature raisonnable, c'est-à-dire l'ange, à la créature corporelle, l'homme compris : « *Dicimus quod creatura rationalis prior facta est et post eam facta est corporea creatura* » ; puis au chapitre 7e il affirme que la substance angélique n'a pas, comme la substance corporelle, été formée d'une matière préexistante ; on ne saurait distinguer en elle ce qu'elle est et ce dont elle est constituée, car tout entière elle est simple, une, indivise, immatérielle. Elle a été créée parfaite comme substance spirituelle dans sa nature et son être ; or si l'on veut savoir quelles ont été les conditions de la nature spirituelle dès son commencement, nous trouvons avant tout quatre attributs qui lui conviennent : 1° d'être une substance simple et immatérielle — c'est-à-dire n'ayant ni matière corporelle ni matière spirituelle ; — 2° d'être une personne distincte ; 3° d'avoir la perfection de l'intelligence et de la sagesse ; 4° de posséder le pouvoir d'incliner librement sa volonté soit vers le bien soit vers le mal (1). Tout cela est exact et précis, mais on voudrait voir un commencement de preuve, à l'appui de ces affirmations ; malheureusement l'auteur se contente trop souvent d'une simple exposition.

Si telle est la nature angélique, il semble bien qu'on ne doive pas distinguer dans les anges les deux états que nous avons indiqués dans la formation de la substance matérielle, la création et la distinction. Hugues au contraire paraît se plaire à développer cette pensée ingénieuse, que les anges eux aussi ont été l'objet d'une certaine œuvre de distinction. « La créature raisonnable fut d'abord créée informe et dut ensuite recevoir sa forme, par la conversion à son Créateur. Elle fut avertie de ne pas se contenter de l'être reçu dans sa création, jusqu'à ce qu'elle obtînt la beauté et la béatitude que devait lui donner le Créateur, comme conséquence de sa conversion » (2) ; ou encore : « La nature spirituelle et angélique fut faite dans la sagesse au jour de sa création, et cependant elle

(1) *De Sacrament.*, lib. I, p. V, cap. VIII.
(2) *De Sacrament.*, lib. I, p. I, cap. III.

n'eut pas tout d'abord la forme que devaient lui obtenir son amour et sa conversion au Créateur; sans cette perfection elle était informe, et c'est de cette perfection même qu'elle devait tenir sa forme » (1). Combien dura cette œuvre et quelles en furent les différentes conditions, ce sont des points que nous aborderons tout à l'heure.

Dès le principe les anges eurent une substance spirituelle, une intelligence ornée de sagesse — *Formam sapientiæ concreatæ et qualitatem spiritualem intelligentiæ* (2) — et une volonté libre. Mais ces propriétés que tous possédèrent dès l'origine étaient-elles en eux dans la même mesure ; en d'autres termes que faut-il penser de l'égalité ou de l'inégalité des anges? Saint Augustin trouvait cette question très obscure (3) et tout en admettant la différence de fonctions et de dignité marquée par l'Écriture, il semble favorable à l'égalité de nature et à l'unité spécifique. Les premiers docteurs de l'École n'apporteront pas grande lumière sur ce point, saint Anselme lui-même se contente d'une affirmation générale de l'unité de nature dans les anges, « Tous les anges ont une même nature » (4) sans rien établir qui mérite l'attention. Hugues est le premier des scolastiques qui se soit arrêté à ce sujet et nous ait donné de bonnes explications en faveur de l'inégalité des anges.

Il y a, dit notre théologien, des corps plus solides, plus brillants, ayant une essence et une forme plus parfaites que d'autres ; cette diversité dans l'ensemble de l'univers est beauté et harmonie, car, dans la nature, le moins bon n'est pas mauvais et le meilleur est seulement un bien différent. De même, il convient que les natures spirituelles, qui toutes ont été créées bonnes, reçoivent dans leur essence et leur forme des différences, des degrés, par lesquels Dieu constitue les unes supérieures et les autres inférieures. Les anges qui ont été créés d'une nature plus subtile et d'une sagesse plus perspicace ont été établis supérieurs en dignité, de manière pourtant

(1) *Ibid.*, cap. V.
(2) *Ibid.*, cap., VII.
(3) *Ad Orosium, Cont. Priscill. et Origen.*
(4) *Cur Deus homo,* lib. II, cap. XXII.

que ceux qui ont été constitués plus excellents fussent supérieurs sans orgueil, et ceux qui ont été placés au-dessous des autres fussent soumis sans abaissement ni humiliation. De même, si quelqu'un veut assigner aux anges une différence dans la liberté, d'après la différence de vigueur dans la nature et de force dans l'intelligence, nulle raison ne saurait y contredire; la différence de vigueur n'amène pas la faiblesse, la diversité dans la sagesse n'entraîne pas l'ignorance, et la différence de liberté n'apporte pas la nécessité. Ainsi tous les anges étaient égaux, en ce que tous étaient vie, esprit, tous indissolubles et immortels, mais tous ne possédaient pas au même degré la subtilité de nature, la perfection de connaissance et la liberté de volonté, pourtant tous avaient ces attributs dans une mesure suffisante (1).

Maintenant il s'agit de déterminer la puissance, la sagesse et la liberté qui conviennent à ces natures parfaites. Dans cette voie, dit le judicieux Victorin, nous ne saurions marcher avec trop de prudence, car nous touchons à un monde où notre intelligence ne peut pénétrer qu'avec la plus grande difficulté (2).

Au sujet de la puissance des anges, il y a peu de chose à dire si ce n'est que la nature spirituelle exerce un pouvoir par rapport à elle-même, à ses semblables et aux créatures inférieures. Le premier pouvoir est un pouvoir de vertu, le second un pouvoir de domination et le troisième un pouvoir d'administration ; et sur tout cela sans doute il faut admettre l'inégalité.

En tous aussi, il y avait une triple connaissance suivant qu'ils se considéraient eux-mêmes, qu'ils considéraient Dieu ou ceux avec qui ils avaient été créés. Relativement à eux-mêmes, tous reçurent la connaissance de ce qui devait être recherché et de ce qui devait être évité par la libre disposition de leur puissance et de leur volonté. Sur Dieu, ils eurent connaissance de leur principe et de leur fin, ils surent qui leur avait donné l'être par création, qui devait être le terme de leur activité. Quant aux créatures sorties comme eux

(1) *De Sacram.*, lib. I, p.V, cap. IX, X, XI.
(2) Nos vero caligante intelligentia timide incedimus ad illa. *Ibid.*, cap. XII.

des mains de Dieu, ils eurent sur chacune d'elles la connaissance de ce qu'ils pouvaient faire comme instruments de la providence divine, et de ce qu'ils devaient à chacune suivant la disposition spéciale de Dieu.

Tel est le cadre tracé par Hugues sur la partie principale de la connaissance angélique. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien est incomplet cet aperçu. L'auteur n'a pas grand mérite à nous dire que les anges dès le commencement ont dû se connaître eux-mêmes, connaître Dieu et les autres créatures ; ce qui est vraiment intéressant, c'est de déterminer la mesure dans laquelle ces objets sont connus de l'intelligence naturelle de l'ange, de montrer par quel moyen l'intelligence angélique peut atteindre ces différents ordres de vérités, dans quelles conditions s'accomplissent les actes intellectuels, et, sous quelles formes diverses, les éléments qui concourent à la connaissance se présentent dans les degrés si variés des esprits angéliques. Or nous devons avouer qu'il n'y a rien sur ces questions captivantes dans les œuvres de Hugues de Saint-Victor ; si parfois nous avons trouvé des explications utiles au sujet de la connaissance de l'homme, nous avons le regret de ne rien voir d'analogue en ce qui concerne l'intelligence de l'ange. C'est que, dans la science humaine comme en toute autre chose, les progrès viennent lentement ; on n'était alors qu'au début des études psychologiques, et les notions acquises jusque-là n'étaient ni assez larges ni assez solidement établies pour permettre des recherches et des résultats bien sérieux, dans ces problèmes difficiles de la connaissance spirituelle. Hugues du reste donne les formules dont on se contentera durant de longues années encore ; Pierre Lombard n'y ajoute pas un mot, et, jusqu'à la fin du siècle, tout l'enseignement des écoles sur le mode et l'objet de la connaissance angélique sera contenu dans ces paroles du second livre des *Sentences*, extraites, par le Maître, du traité des *Sacrements* de notre Victorin : « Il y avait en eux (dans les anges) une triple connaissance naturelle, par laquelle ils savaient, dans quel état ils avaient été créés, par qui ils avaient reçu l'existence, et quels êtres avaient été produits avec eux. Ils possédaient en outre la science du bien et

du mal et pouvaient comprendre ce qu'ils devaient rechercher, ce qu'ils devaient éviter (1).

Cette sagesse possédée par les anges leur découvrit-elle à l'avance ce qui leur arriverait dans l'avenir et ce qui résulterait de leur chute? Saint Anselme avait mis cette question à l'ordre du jour, et notre théologien, en la posant de nouveau, donne assez complètement les arguments de l'opinion affirmative et de l'opinion négative. « Il y a des difficultés de part et d'autre. Si en effet ceux qui devaient tomber prévirent leur chute et connurent la peine qui fut le châtiment de leur faute, ou bien ils voulurent éviter cela sans le pouvoir, et ils sont dignes de pitié, ou ils le purent et ne le voulurent pas, et ils furent insensés et méchants. D'un autre côté, s'ils ne le connurent pas, ils étaient aveugles, marchant au hasard sans savoir où ils allaient; il y a quelque apparence d'absurdité dans une telle supposition et mieux vaudrait dire que les anges savaient ce qui devait arriver. Pourtant la raison donnée par nous montre la fausseté de cette dernière opinion; c'est pourquoi nous disons que les anges ne prévoyaient pas l'événement heureux ou malheureux qui suivit leur création, parce qu'il ne fallait pas que l'épreuve imposée à leur liberté fût subie sans crainte et sans espérance. Dieu leur montra donc ce qu'il fallait faire et non ce qui devait arriver, afin qu'aucune nécessité ne les entraînât, mais qu'ils fussent dirigés par leur raison et leur volonté soit au bien soit au mal » (2).

Cette distinction est juste et concilie les nécessités de la connaissance avec les exigences de la liberté; les anges savaient ce qu'il fallait faire, ils ne prévoyaient ni ce qu'ils feraient ni quel serait le résultat de leur chute. Toutefois une question mène à l'autre, et Hugues, nous le verrons, trouvera, dans cette idée du progrès et de la succession dans les anges prise en un sens trop absolu, le principe d'une doctrine abandonnée généralement par les théologiens. Mais, avant de signaler les applications exagérées de ce principe, nous devons montrer

(1) Lib. II *Sentent.*, Dist. III. Erat in eis naturalis cognitio triplex, qua sciebant quod facti erant et a quo facti erant et cum quo facti erant. Et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum vel respuendum illis foret.

(2) *De Sacramentis*, lib. I, p. V, cap. VII.

l'heureux emploi qu'il sait en faire. « Beaucoup, dit-il, pensent qu'on doit admettre dans les anges une sagesse surabondante qui leur fait connaître les futurs, les événements dont ils seront l'objet, car autrement ils seraient ignorants et non pourvus de cette perfection totale que devait leur donner dès l'origine un Créateur puissant, parfait et bon. Mais ces docteurs ne voient pas que produire une chose pour qu'elle soit perfectionnée, ce n'est ni une imperfection dans la cause efficiente, ni une tache en ce qui est produit, puisque celui qui a fait cet être aurait pu agir autrement et que ce qui a reçu l'existence n'avait pas de droit à être traité d'une autre manière. Pour bien comprendre cela du reste, il faut savoir que le parfait se dit en trois sens. Une chose peut être parfaite *secundum tempus,* une autre *secundum naturam*, une autre enfin *universaliter perfecta*. Est parfait *secundum tempus* ce qui a tout ce qu'il convient d'avoir pour le temps ; est parfait *secundum naturam* ce qui a tout ce que demande sa nature ; est *universaliter perfectum* ce à quoi rien ne fait défaut. La première sorte de perfection appartient à tout être au moment de sa création, la seconde à la nature glorifiée, la troisième à la nature increéée. Les anges furent donc créés dans la première perfection, ils eurent tout ce qui leur convenait pour le temps ; ils devaient arriver à la seconde, à cette satisfaction complète de la nature par le secours de Dieu ; mais ils ne pourront arriver à obtenir la troisième, même ils ne durent pas commencer par la seconde, autrement ils n'auraient pu mériter et progresser (1).

Nous souscrivons entièrement à ces doctrines comme aussi à ce que dit l'auteur sur l'existence et la nature de la liberté des anges. Les anges eurent la liberté, car la liberté c'est dans la volonté la puissance de se mouvoir *ad utrumque ;* or qui pourrait refuser à la volonté des anges le pouvoir de se porter *ad utrumque ?* Ils eurent donc le libre arbitre, non sans doute pour être au moment de leur création autrement qu'ils n'avaient été produits, mais pour pouvoir cesser d'être ce qu'ils étaient, et commencer d'être ce qu'ils n'étaient pas,

(1) *De Sacram.*, lib. I, p. v, cap. XVI-XVII.

car le libre arbitre regarde non le présent, mais le futur. Hugues ne dit rien à propos de la liberté des anges qui diffère de ce que nous avons vu pour la volonté humaine ; tout au plus devons-nous faire remarquer le soin avec lequel il met en relief cette pensée, inexacte à notre avis, que la volonté de l'ange n'exerçait dans le premier instant de son être ni sa liberté ni son action. « Dans ce principe, les anges faits pour vouloir et pour agir, ne voulaient ni n'agissaient, car vouloir et agir demande le mouvement, le passage d'un état à un autre, dès lors la succession, ce qui ne se trouve pas dans un sujet dès son commencement » (1). Pour nous, sans doute nous comprenons que la pluralité des actes successifs renferme le mouvement et l'ordre temporel, mais le premier acte d'une faculté, s'il s'agit d'une activité parfaite dans sa sphère et d'une action qui s'exerce *in instanti* comme l'acte spirituel, peut exister en même temps que la faculté elle-même, et la perfection de l'ange dans la vie intellectuelle semble bien exclure un tel progrès pour son intelligence et sa volonté.

Sur l'état des anges au moment de leur création, les théologiens soulèvent un certain nombre de questions qui déjà préoccupaient les esprits sérieux. On se demandait si les anges ont été créés heureux ou malheureux, bons ou mauvais, justes ou injustes. La question même de leur béatitude en cet instant n'était pas encore résolue d'un consentement unanime. D'après quelques écrivains anciens et peut-être certains Pères, les anges auraient été créés dans l'état de béatitude, et le mérite avait eu pour résultat chez les bons de leur obtenir la permanence dans cette condition ; Gennade (2), saint Fulgence (3), saint Isidore de Séville (4) se sont faits les échos

(1) In illis autem quod erat primum incipere velle non erat aut facere, qui ad volendum et faciendum tantum facti erant non volentes aut facientes. Velle enim aut facere motum habet et de hoc in illud et successum et moram, quod incipientis principii esse non potest. *De Sacramentis*, lib. I, p. v, cap. xx.

(2) Tales creati sunt angeli ut si vellent in beatitudinis luce persisterent ; si autem vellent etiam labi potuissent. Lib. *De Eccles. Dogm*. c. 62.

(3) Angeli atque homines pro eo quia rationales sunt facti, æternitatis ac beatitudinis donum in se a naturæ spiritalis creatore divinitus acceperunt, ita scilicet ut si dilectioni creatoris sui jugiter inhæsissent, simul æterni beatique mansissent. *De Fide ad Petrum*, cap. III.

(4) Postquam apostatæ angeli ceciderunt, hi (boni angeli) in perseverantia æternæ beatitudinis solidati sunt. *Etymol.*, lib. VII, cap. v.

de cette doctrine ; plusieurs auteurs vont même jusqu'à attribuer cette thèse à saint Augustin, sans faire attention que le grand docteur, en plusieurs endroits de ses ouvrages, notamment au chapitre X[e] *De correptione et gratia*, fait une distinction entre la béatitude générale et la béatitude complète, *summa beatitudo,* et que la béatitude attribuée par lui aux anges dans leur premier état, c'est cette béatitude générale qui n'est qu'une préparation à une plus haute perfection et un plus souverain bonheur (1).

Hugues de Saint-Victor accepte sans hésitation la thèse négative. Lorsqu'il étudie si les anges furent parfaits dès le commencement, il prétend que tous furent créés dans la perfection que demandait ce premier état, *perfecti secundum tempus*, mais non dans la perfection de nature glorifiée, car alors ils n'auraient pu progresser ; on doit dire en toute vérité qu'ils n'ont été créés ni heureux jusqu'à la glorification, ni malheureux jusqu'à la peine (2). Et la raison qu'en donne notre théologien est bien l'explication plausible de cette situation ; car les anges étaient faits pour un certain progrès, pour le mérite et la béatitude ; or le progrès et le mérite dans l'acquisition de la béatitude supposent naturellement, dans le sujet qui y est soumis, un état premier où la béatitude n'est pas encore possédée.

S'ils ne furent pas créés dans la béatitude, comment sortirent-ils des mains de Dieu ? Tous au moment de leur création avaient-ils du moins la bonté? Le chapitre où Hugues analyse cette thèse mérite une attention particulière ; c'est un exposé trop rapide peut-être, mais très didactique, très saisissant des questions soulevées alors sur cette condition première de la nature angélique. Oui, dit-il, les anges furent bons au moment de leur création ; car tout ce qu'ils étaient alors ils le reçurent, rien ne pouvait exister en eux qui vînt d'eux-mêmes, puisque tout ce qui est d'eux est postérieur à leur existence première. Si donc ils furent faits mauvais, c'était la faute de leur auteur ; mais leur auteur c'est Dieu, et le Créateur source de tout bien ne peut être principe du mal,

(1) *De Civit.*, lib. XI, cap. XII. *De correp. et grat.*, cap. X.
(2) *De Sacram.*, lib. I, p. V, cap. XIX.

c'est pourquoi tout ce qu'ils reçurent de lui était bon. Ainsi les anges étaient bons au commencement de leur existence, et comme ils étaient bons, ils étaient justes, ils étaient heureux.

Toutefois, la réponse n'est pas suffisante. On doit aller plus loin et se demander en quoi consistaient cette bonté et cette justice ; s'agit-il d'une bonté naturelle, ou veut-on parler d'un état surnaturel, en d'autres termes les anges reçurent-ils de Dieu dès l'origine avec les dons de la nature les dons de la grâce ?

Généralement on cite Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard comme les premiers défenseurs, dans la scolastique, de l'opinion qui suppose que les anges furent soumis au progrès pour l'acquisition de la grâce, comme ils y furent soumis pour la réception de la béatitude. D'autres avant eux, cependant, Rupert par exemple, avaient prétendu que le démon n'a jamais reçu de Dieu les dons surnaturels attribués aux bons anges pour prix de leur fidélité dans les biens de la nature ; mais c'est à l'autorité de Hugues et de Pierre Lombard que cette doctrine a dû son crédit dans l'École ; et puisqu'il faut établir les responsabilités, on doit principalement s'en prendre au théologien de Saint-Victor que le Maître des Sentences s'est contenté de copier, en disciple fidèle — trop fidèle. — « Les anges furent bons au moment de leur création, est-il dit dans le chapitre des *Sacrements* cité plus haut, mais de cette bonté, de cette justice et de cette béatitude que la nature elle-même avait reçue, non de celle qu'elle avait produite ou méritée ; ou pour parler plus clairement, ils ne furent alors ni bons ni mauvais, ni justes ni injustes, ni tournés vers Dieu ni détournés de lui, ni heureux ni malheureux ». La *Somme des Sentences* donne à cette pensée une expression plus précise encore : « Nous disons que les anges à leur origine n'eurent ni vertu ni justice, à moins que l'on n'entende par là les vertus naturelles telles que la raison, l'habileté, et autres choses du même genre » (1). Si l'on juge que ces paroles sont susceptibles de plusieurs interprétations, le seul fait que nulle part dans ces passages où il est question *ex professo* du premier

(1) Dicimus eos in principio creationis non habuisse aliquam virtutem vel justitiam, nisi acciperemus virtutem naturalem, ut ratio ingenium et hujusmodi. *Summa Sent.*, tract. III, cap. II.

état de l'ange, Hugues ne parle de la grâce comme ornement des natures spirituelles, ce seul fait ne laisse aucun doute sur son sentiment.

Nous trouvons la même doctrine en plusieurs endroits du 2e livre des *Sentences* de Pierre Lombard, par exemple dans la distinction 3e : « Les anges avant leur chute ou leur confirmation avaient un amour naturel par lequel ils s'aimaient eux-mêmes et ils aimaient Dieu, comme ils avaient la mémoire, l'intelligence et l'habileté » ; puis dans la distinction 4e « Quelle était la condition des anges au moment de leur création ? Ils étaient bons et non mauvais, justes, c'est-à-dire innocents, parfaits en quelque manière, imparfaits sous d'autres rapports ; mais ils ne furent pas bienheureux avant leur confirmation, à moins que par béatitude on n'entende cet état d'innocence et de bonté dans lequel ils furent créés ». Et nulle part Pierre Lombard ne fait entrer la grâce ou les dons surnaturels parmi les perfections de ce premier état. On sait que l'opinion contraire a prévalu dans la théologie ; malgré l'adhésion de Guillaume de Paris et l'autorité de saint Bonaventure, la thèse de nos vieux maîtres du XIIe siècle était presque universellement abandonnée à la fin du siècle suivant.

Qu'il eût ou qu'il n'eût pas la grâce à cet instant, l'ange avait la liberté, par conséquent il pouvait pécher ; et la durée qui suivit sa création fut pour lui le moment de l'épreuve. Cette épreuve, glorieuse pour les uns, fut funeste pour les autres ; ceux-ci restèrent fidèles à Dieu, ceux-là se détournèrent de lui, et alors eut lieu ce partage de la lumière et des ténèbres dont saint Augustin croit trouver le récit au commencement de la *Genèse*. Si l'on veut savoir quelle durée s'écoula entre la création et la chute, Hugues nous dit qu'il y eut succession mais sans intervalle, *Illud prius, istud posterius sed sine intervallo;* car les anges tombés n'ont pas toujours été mauvais, puisque l'Écriture dit de leur chef, *in veritate non stetit* (*Joan.*, VIII), cependant elle dit aussi *homicida erat ab initio* (*Ibid.*) ; si donc ils n'étaient pas coupables dès le commencement, *in initio*, ils le devinrent tout de suite, *ab initio, id est, statim post initium* (1).

(1) *Summa Sentent.*, tract. II, cap. III.

La curiosité humaine dont Hugues se fait souvent le censeur sévère a pourtant quelquefois des exigences légitimes ; par exemple le théologien ne peut arriver à constater l'existence du péché des anges sans chercher en quoi il a consisté. La nature du péché des anges était donc tout particulièrement une question d'école.

On ne trouve au moyen âge aucun docteur professant l'opinion singulière de ces anciens Pères, qui prétendaient que le péché des anges avait été un péché de la chair ; tous alors comprenaient que les natures spirituelles n'avaient pu être arrêtées dans l'acquisition de leur perfection suprême que par une défaillance, une révolte de l'esprit ; et tous ceux qui commentaient les prophètes, entendaient de la chute des anges ces paroles d'Isaïe (XIV, 12) : « Comment es-tu tombé, Lucifer, toi qui paraissais si brillant au point du jour ?. . . toi qui disais en ton cœur : Je monterai au Ciel, j'établirai mon trône au-dessus des astres de Dieu, je serai semblable au Très-Haut », puis le passage d'Ézéchiel où le prophète caractérise ainsi le prince des démons sous la figure du roi de Tyr : « Et ton cœur s'est élevé dans son éclat ; tu as perdu la sagesse dans ta beauté, et je t'ai précipité vers la terre ». On admettait universellement que le péché des anges fut un péché d'orgueil commis par eux pour avoir voulu être semblables à Dieu ; et saint Anselme mieux que personne avait mis cette doctrine en lumière dans le 4e chapitre *De casu diaboli*. Il restait à montrer quel avait été l'objet de cet orgueil ; comment des anges avaient pu pécher en voulant être semblables à Dieu. C'était bien le point le plus mystérieux de ce grand problème, et tous en reconnaissaient l'obscurité. L'illustre docteur de Cantorbéry ne s'y portait qu'avec hésitation : « Ce qu'est l'objet de cet orgueil, la nature de cette ressemblance voulue par les démons, je ne le vois pas : *Quid illud fuerit, non video* (1). Cependant il avait essayé d'apporter quelques explications. L'ange, dit Anselme, ne voulut pas être égal à Dieu même, de cette égalité extérieure consistant, d'après Rupert, à vouloir se faire passer pour Dieu, à se faire adorer par les autres anges (2), il

(1) *De casu diaboli*, cap. VI.
(2) *De victoria Verbi Dei*, cap. VIII, et 119.

voulait une similitude qui le laissait inférieur à Dieu, mais il la voulait contre la volonté divine. Son désir d'être semblable à Dieu était désordonné, en ce que par là l'ange voulait quelque chose de sa propre volonté sans subordination à personne, *quia propria voluntate quæ nulli subdita fuit, voluit aliquid.* Non seulement il voulut être égal à Dieu par sa prétention d'avoir une volonté propre, mais il voulut être plus grand que lui en établissant sa volonté au-dessus de la volonté divine, et en voulant ce que Dieu ne lui permettait pas de vouloir, *major voluit esse volendo quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra voluntatem Dei posuit.* Et en quoi consistait cette volonté coupable, cette volonté opposée à la volonté divine ? L'ange par cette volonté désira sans mesure, d'une façon désordonnée, ce qu'il aurait obtenu s'il fût resté fidèle, *appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset* (1). C'est donc, suivant saint Anselme, l'amour de la fin surnaturelle qui constitua le péché des anges. Mais lorsqu'il s'agit de rendre compte des conditions dans lesquelles cette volonté d'un bien, établi par Dieu pour le bonheur des anges, fut une volonté coupable, l'explication du grand docteur reste dans une trop réelle obscurité, *Quid illud fuerit, non video.*

Les théologiens qui vinrent immédiatement après lui se contentèrent de présenter sous une forme différente les idées mêmes de saint Anselme. « En quoi l'ange rebelle fut-il contraire à Dieu ? demande l'auteur de l'*Elucidarium.* — Se voyant supérieur à tous les ordres des anges, il voulut être égal à Dieu, être même plus grand que lui. — Et comment voulut-il être plus grand que Dieu, ou son égal ? — Il voulut obtenir malgré son Créateur un état meilleur que celui dans lequel Dieu l'avait établi, et exercer sa tyrannie sur les autres » (2).

Hugues de Saint-Victor n'a pas approfondi ce sujet mieux que ses contemporains. S'il met plus d'analyse dans les différentes parties de sa réponse, il se tient toujours dans les formules un peu vagues de saint Anselme pour déterminer sur quoi portait l'orgueil des anges.

(1) *De casu diaboli*, cap. IV, VI.
(2) Honorii Augustodun. *Elucidarium*, lib. I, VII, col., 1114. *Patr.* t. CLXXII.

« La faute n'a pas consisté dans l'être de sa volonté, car la volonté est bonne ; elle n'a pas été l'acte même de volonté, l'acte lui aussi est bon ; le mal n'était pas même dans l'objet vers lequel se porta la volonté, cet objet était bon, car il était de Dieu. Le mal pour l'ange fut de ne pas se mouvoir suivant la mesure ; se mouvoir en dehors de la mesure, c'était désirer ce qui ne lui avait pas été concédé, et c'est en cela que le mal consista pour lui » (1). *La Somme des Sentences* n'y apporte pas plus de lumière : « Après avoir reconnu l'étendue et la profondeur de sa science, l'ange s'enorgueillit contre son Créateur, il voulut être semblable à lui, et semblable non par imitation, mais par égalité. Non seulement il voulut être son égal, mais il prétendit lui être supérieur, d'après ces paroles de saint Paul (II *Thessal.* II) : « Il s'élève au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu ou adoré comme Dieu » (2). C'est en vain qu'on aurait recours à Pierre Lombard pour trouver une doctrine plus complète, le Maître des Sentences s'est encore contenté de prendre le texte de Hugues ; et la vraie formule de cette thèse ne sera donnée que par saint Thomas : Les mauvais anges voulurent être comme Dieu par similitude ; mais le désir d'être semblable à Dieu suivant l'ordre régulier, loin d'être un péché est un acte louable ; le démon désira donc d'être semblable à Dieu d'une manière désordonnée, il désira comme fin dernière ce qui appartenait à sa propre nature, il se complut dans sa perfection et se détourna de la béatitude surnaturelle à laquelle Dieu l'appelait ; ou s'il désira comme fin dernière cette similitude avec Dieu qui vient de la grâce, il voulut l'avoir par ses propres forces et non d'après la disposition divine par le secours de Dieu ; c'est dans ce manque de mesure que le péché a consisté (3).

La *Somme des Sentences* complète la doctrine des *Sacre-*

(1) *De Sacramentis.*, lib. I, p. V, cap. XXVI.
(2) *Summa Sentent.* Tract. II, cap. IV.
(3) In hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali quæ est ex gratia Dei ; vel si appetiit ut ultimum finem, illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. *Sum. Theol.*, Iª Pars, q. 63, a. 3.

ments en décrivant les perfections, la puissance et la beauté de Lucifer le chef des anges rebelles : « C'était le plus parfait de tous les anges, celui dont il a été dit : *Ipse est principium viarum Dei* (*Job*, XI), *Tu signaculum similitudinis plenus scientia et perfectione decoris in deliciis paradisi* (*Ezechiel*, XXVIII). Quel fut son châtiment ? Dieu le précipita dans cet air ténébreux, avec tous les anges qui le suivirent dans sa révolte. Il ne leur permit pas d'habiter la terre, ni le ciel, mais cet air obscur, d'où ils concourent à notre épreuve par leurs excitations au péché, et dans lequel ils seront enfermés comme dans une prison jusqu'au jour du jugement. Cependant tous ont-ils l'air comme demeure, et les abîmes de l'enfer ne seront-ils ouverts pour eux qu'au jour du jugement ? Hugues n'ose se prononcer, en raison de l'absence de texte précis, mais il semble bien se ranger à l'avis des docteurs plus nombreux, qui admettent que Lucifer et plusieurs de ses suppôts ont été précipités dans l'enfer dès le premier instant de leur châtiment. Enfin, à partir de cette faute des mauvais anges, de cet acte de fidélité des bons anges, les uns sont demeurés obstinés dans le mal, les autres confirmés dans le bien. Quelles raisons, quels textes établissent cette doctrine ? Nous devons nous souvenir que Hugues ouvre la voie ; sachons-lui gré d'avoir posé la question et donné la solution, et ne soyons pas surpris des lacunes et des imperfections de son enseignement.

Quel est le nombre des anges ? Question insoluble, à laquelle les Pères n'ont répondu que par des hypothèses. Les anges sont nombreux, car il est dit en *Daniel : Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei* (VII, 10), mais comment déterminer ce nombre ? Quelques auteurs l'ont tenté. Les anges, disent-ils, sont par rapport aux hommes dans la proportion de quatre vingt dix-neuf sur cent, les hommes sont l'unité représentée par la brebis perdue que le bon pasteur est venu chercher sur cette terre. D'autres, appliquant à ce sujet la parabole des drachmes, croient que les anges sont aux hommes comme neuf est à un ; quelques-uns enfin voient dans cette parole du *Deutéronome* (III) : *Constituit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei*, une

raison pour considérer le nombre des anges comme égal au nombre des hommes. Beaucoup de vieux théologiens après saint Grégoire de Nazianze, croient qu'il y aura autant d'hommes élevés au ciel qu'il y a d'anges tombés ; or puisque l'*Apocalypse* semble dire que le tiers des anges a péché, il doit y avoir plus d'hommes que d'anges, car ce ne sera pas même le tiers des hommes qui obtiendra la vie éternelle.

Hugues sans doute range la question générale du nombre des anges parmi les thèses inutiles dont il n'a pas à s'occuper ; mais il veut savoir quel est le nombre des anges tombés, et sur ce point la raison et l'autorité ne le serviront guère mieux que sur la thèse précédente. « Très probablement il est resté plus d'anges au ciel qu'il n'en est tombé, d'après ce mot de l'écrivain sacré : *Plures nobiscum sunt quam cum illis* (IV *Reg.*, VI). Mais beaucoup de docteurs enseignent que Dieu prendra autant d'élus parmi les hommes qu'il est resté d'anges fidèles, *statuit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei ;* si cela est vrai, comme il y a plus d'hommes réprouvés que de prédestinés, il y a plus d'hommes réprouvés que d'anges élus, c'est-à-dire encore, plus d'hommes réprouvés que de démons, car les anges fidèles sont plus nombreux que les anges pécheurs ; comment concilier cet enseignement avec la doctrine d'après laquelle chaque homme a deux anges pour compagnons, un ange gardien et un mauvais ange ? Tout cela, ajoute notre Victorin, est tellement incertain, qu'il vaut mieux le ranger parmi ces choses secrètes sur lesquelles l'ignorance n'est pas coupable mais la présomption inexcusable.

Après le nombre vient l'ordre. L'Écriture parle en plusieurs endroits de classes différentes d'esprits célestes. A chaque page de l'Ancien et du Nouveau Testament il est question des anges; le nom d'archange est employé notamment dans l'*Épître* de saint Jude, 9 ; Ezéchiel parle de chérubins (XXVIII) ; Isaïe de séraphins (VI) ; saint Paul mentionne les principautés, les pouvoirs, les vertus et les dominations, dans l'*Épître aux Éphésiens* I, et parle des trônes dans le premier chapitre aux *Colossiens*. Quel sens précis fallait-il attacher à cette énumération ? Devait-on considérer ces noms comme la désignation d'autant de degrés différents ? Sur ce point beaucoup de

Pères des premiers siècles hésitaient à se prononcer, et saint Augustin non moins que saint Jérôme avouait sans peine qu'il régnait une grande obscurité dans cette matière : « Certainement l'Apôtre a dit : « Soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les pouvoirs ; et qu'il y ait des trônes, des dominations, des principautés, des pouvoirs dans le ciel, je le crois très fermement et je tiens pour certain qu'ils diffèrent entre eux ; mais ce qu'ils sont et en quoi ils diffèrent, je l'ignore » (1). C'est au traité de saint Denys et à l'homélie 34[e] de saint Grégoire sur les évangiles qu'on doit d'avoir fixé la doctrine théologique sur ce sujet.

Il existe neuf chœurs ou neuf ordres d'anges, tel est l'enseignement commun. Et non seulement les substances spirituelles sont ainsi divisées, mais ces degrés eux-mêmes sont rattachés à trois hiérarchies dont chacune contient trois ordres ; or, par hiérarchie, on entend une principauté sacrée, c'est-à-dire une réunion de personnes sacrées constituées sous un seul prince ; ou encore, la hiérarchie, d'après saint Denys, c'est un ordre sacré, une science, une action qui fait approcher de la ressemblance divine et qui conduit à l'imitation de Dieu en raison des illuminations reçues de lui (2).

Dans son commentaire sur le *De cœlesti Hierarchia* et dans *les Sacrements* Hugues rappelle cette doctrine des hiérarchies et des ordres, en suivant l'énumération et la classification données par saint Denys : les anges, les archanges, les principautés pour la troisième hiérarchie, les puissances, les vertus et les dominations dans la seconde, les trônes, les chérubins et les séraphins dans la première. En y ajoutant les hommes qui vont se joindre dans le ciel aux neuf ordres angéliques, on aura la perfection du nombre dix.

Si nous voulons connaître leurs rapports et la nature de leur distinction, c'est par leurs noms que nous pourrons les juger ; car ces noms leur ont été donnés pour nous, afin que nous sachions bien distinguer ce qui leur appartient par les

(1) *Lib. cont. Priscillianistas et Origenistas*, cap. x.

(2) Est hierarchia, mea sententia, sacer ordo et scientia, actioque ad divinam similitudinem quoad licet, accedens, et pro commissarum ipsi divinitus illustrationum ratione ad Dei se imitationem efferens. *De cœlesti Hierarchia*, cap. III.

dons que désigne chaque appellation. Toutefois les dons ainsi mentionnés ne sont pas exclusivement la prérogative d'un ordre mais ils sont attribués en propre à ceux qui les possèdent d'une façon excellente. Les ordres supérieurs ont reçu tous les dons d'une manière plus parfaite, cependant ils ont pris leur nom des qualités les plus éminentes, et ils ont laissé les autres comme désignation des ordres inférieurs. Ainsi les séraphins, qui de tous sont les plus élevés, ont la connaissance et l'amour de la divinité, de même que les autres dons, d'une manière plus sublime ; mais ils prennent leur nom du don le plus excellent, de la charité, et ils laissent les autres comme principe de dénomination pour les anges inférieurs. L'ordre suivant est appelé l'ordre des chérubins, du don qui vient après la charité c'est-à-dire de la connaissance du vrai (1). Les trônes sont ainsi nommés, parce qu'ils sont tellement remplis de la grâce et de la lumière divine que Dieu est comme assis en eux, ils sont un trône pour lui, et Dieu rend par eux ses jugements. Les dominations désignent, dans ceux qui portent ce nom, la propriété qu'ils ont de commander aux créatures inférieures et de communiquer cette prérogative à des ministres chargés d'exécuter leurs ordres. Les vertus sont les anges qui possèdent une force inébranlable pour l'accomplissement des desseins de Dieu et qui peuvent communiquer cette activité aux inférieurs. Les puissances sont ordonnées à recevoir les communications divines et à disposer les esprits moins parfaits à imiter dans son action le pouvoir suprême. Les principautés sont les anges qui imitent la majesté souveraine et conduisent les autres à l'accomplissement de ses volontés. Les archanges placés entre les anges et les principautés participent aux deux ; recevant communication des mystères divins ils sont envoyés pour annoncer ce qu'il y a de plus élevé et de plus grave dans les missions divines ; les anges qui sont l'ordre le plus rapproché de nous sont chargés de porter les communications moins importantes (2).

Nous avons dit que ce premier exposé était l'explication de saint Denys ; saint Grégoire, se plaçant à un point de vue un

(1) *De Sacram.*, lib. I, p. V, cap. XXII.
(2) *Comment. in Hierarch. cælest.*, cap. VII, VIII, IX, *Expositio.*

peu différent et jugeant la distinction des anges seulement d'après les ministères qui leur sont confiés, avait apporté une légère variante, 1° dans l'énumération ; au lieu de nommer après les trônes et les dominations, les vertus puis les puissances et les principautés, il nomme les dominations, les principautés, les puissances et les vertus; 2° dans l'énoncé des attributions et des propriétés angéliques, à partir de la seconde hiérarchie et des dominations. Et c'est la théorie de saint Grégoire que propose saint Isidore dans les *Etymologies* et le *De summo bono* (1).

Notre Victorin, dans les *Sacrements* et le *Commentaire*, ne paraît pas connaître d'autre énumération que celle de saint Denys ; au contraire saint Grégoire règne en maître dans la *Somme des Sentences*, et ses explications sont les seules qui soient présentées au lecteur. Pour l'auteur de la *Somme*, les dominations sont chargées du commandement universel dans l'accomplissement du gouvernement extérieur de Dieu, les principautés sont le nom qui désigne les esprits chargés de commander les bons anges dans l'exécution des ordres divins. Les puissances sont ceux qui ont reçu mission de repousser le pouvoir et l'action du démon ; les vertus sont chargées des œuvres miraculeuses, les archanges doivent annoncer aux hommes les choses les plus importantes et les anges sont appelés aux missions inférieures.

L'enseignement de la *Somme* est plus complet encore que l'exposé des *Sacrements* sur toutes les questions qui se rapportent aux degrés différents des anges (2). Ainsi on se demande si la distinction des anges en neuf chœurs se trouve en eux dès l'origine. Saint Jérôme après Origène soutient que cette distribution des esprits célestes est conséquente à leurs mérites, et Rupert reproduit cette doctrine au troisième livre du *De Glorificatione Trinitatis*. Hugues se prononce pour la thèse opposée. D'après lui les neuf ordres des anges ont été constitués dès le commencement, et la tradition porte que parmi les anges tombés, il y en eut de tous les ordres. Aussi saint Paul faisant mention de la tyrannie des mauvais esprits les nom-

(1) *Etymol.*, lib. VII, cap. v.
(2) *Summa Sentent.*, tract. II, cap. v.

cipautés et puissances des ténèbres, afin de montrer que chacun exerce pour le mal un pouvoir reçu dans la création pour faire le bien (1). On ne trouve cependant nulle part qu'un esprit mauvais soit appelé séraphin, parce que si les autres dons sont demeurés après la chute, la charité et l'amour de Dieu sont incompatibles avec l'obstination des démons dans le mal.

L'homme est appelé à remplacer dans le ciel les anges tombés ; non qu'il doive le décret de sa création à la faute des anges, mais parce que l'homme, amené dans la demeure glorieuse abandonnée par les anges pécheurs, doit reconstituer le nombre de cette multitude céleste diminuée par la chute de Lucifer et de ses adhérents (2).

Que faut-il penser de la mission et des fonctions des anges ? Le nom qui leur est commun semble indiquer qu'ils sont tous employés à un ministère, ils sont les *envoyés* de Dieu ; mais comme ils ont des dignités différentes on peut se demander si le mot d'envoyé doit être pris dans sa rigueur matérielle. La question ne pouvait manquer d'être posée, puisque d'une part Daniel (VII) parle des fonctions d'assistance auprès de Dieu et de ministère des anges, et que d'autre part saint Paul (*Ad Hebr.* 1) fait mention de leurs fonctions auprès des hommes. La difficulté d'accorder ces deux textes devait même être une sollicitation pour l'esprit des commentateurs. Aussi, de bonne heure, il s'était formé parmi les Pères comme un double courant d'opinion.

D'après les uns, si beaucoup d'anges sont chargés, par fonction, du ministère extérieur, un certain nombre a pour office d'assister au trône de Dieu, c'est la pensée qu'exprime le prophète dans ces paroles « *Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei* (*Daniel*, VII), et le texte de l'Apôtre ne désigne pas seulement un ministère extérieur, *in ministerium missi*, mais encore un ministère d'illumination de la part des supérieurs envers les inférieurs, suffisant pour légitimer le nom d'anges attribué à

(1) Utrum ordines isti a creatione sui fuerint. Quod ita fuisse constat, cum auctoritas dicat de singulis ordinibus aliquos cecidisse. *Summa Sentent.*, tract. II, cap. V
(2) *Ibid.*

tous. Telle est en particulier la doctrine de saint Denys et de saint Grégoire le Grand.

D'autres docteurs prétendaient que tous les esprits célestes peuvent être envoyés dans les ministères extérieurs, seulement les uns le font *ex officio* et de là vient leur nom d'anges et d'archanges, les autres y sont employés *ex tempore ;* aussi supposaient-ils qu'on doit entendre rigoureusement du ministère extérieur le texte de saint Paul aux Hébreux. Cette doctrine se recommandait surtout de l'autorité de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire de Nysse. Toutefois la thèse de saint Denys et de saint Grégoire le Grand fortifiée encore par l'appui de saint Isidore s'était transmise dans les écoles, on la trouve exposée par Paschase Radbert (1). Quelques-uns, comme Jean Scot, exagèrent même cette idée au point d'établir une séparation absolue entre les anges qui assistent au trône de Dieu et les anges chargés du ministère extérieur, et d'enseigner que les premiers seuls jouissent de la vue de Dieu. Au contraire, l'abbé de Deutz Rupert se range à l'explication qui associe tous les ordres d'anges aux fonctions extérieures (2).

Hugues de Saint-Victor est au courant de ces discussions, et il les expose avec clarté ; mais prudent sur ce sujet comme sur tous les autres il ne se prononce pas, il se contente de proposer les deux explications. On se demande, dit-il, si tous les esprits célestes sont envoyés à des ministères extérieurs. Quelques-uns pensent que dans cette multitude les uns quittent le ciel pour annoncer et exécuter au dehors les ordres de Dieu, tandis que d'autres assistent le souverain roi à l'intérieur de son palais, suivant cette parole : *Millia millium ministrabant ei, decies millies centena millia assistebant ei.* Pourtant l'Apôtre déclare que les anges sont tous *administratorii spiritus in ministerium missi;* de là naît l'incertitude. Comment tous sont-ils envoyés si certains doivent toujours assister ? Si tous sont messagers pourquoi la fonction d'assistance au trône de Dieu est-elle la prérogative de quelques-uns ? Puis si tous sont envoyés, tous sont anges, or si tous sont

(1) *In Matthæum*, lib. VIII, cap. XVIII.
(2) *De Glorificatione Trinitatis*, lib. III, cap. XII.

anges comment se fait-il qu'un seul des neufs ordres porte ce nom? Mais, disent les partisans de la première explication, parmi les esprits célestes quelques-uns sont messagers *ex officio ;* ceux-là portent habituellement le nom d'anges ; les autres sont envoyés exceptionnellement et pour un temps ; ces derniers lorsqu'ils exercent temporairement un ministère reçoivent le nom de leur fonction, d'après cette parole : *Qui facit angelos suos spiritus ;* ainsi l'on comprend qu'un séraphin apparaissant à Isaïe soit appelé ange, que Michel, Gabriel, Raphaël, quoique appartenant peut-être à des ordres supérieurs, soient appelés anges ou archanges. Les défenseurs de la doctrine de saint Denys et de saint Grégoire prétendent que, tout en ayant des fonctions différentes parfaitement séparées, les uns assistant toujours au trône de Dieu, les autres étant exclusivement chargés des messages extérieurs, tous cependant ont droit au nom d'anges ; parce que, si les esprits des ordres inférieurs sont seuls chargés de transmettre aux hommes et d'exécuter parmi eux les œuvres de Dieu, les esprits de la hiérarchie suprême, illuminés directement par Dieu, sont chargés d'annoncer les ordres divins aux esprits de la seconde hiérarchie qui eux-mêmes les transmettent aux anges inférieurs, et par là tous méritent de s'appeler les anges de Dieu (1). Cette dernière explication a-t-elle l'adhésion de notre Victorin, ses écrits ne nous l'apprennent pas ; on voit assez qu'il possède tous les éléments de la question, on l'excusera facilement, en présence de si graves autorités de part et d'autre, d'avoir refusé de donner son opinion.

Enfin en quoi consiste le ministère extérieur des anges? De bonne heure la doctrine qui assigne à chaque homme un ange gardien s'accrédita dans l'enseignement chrétien malgré les doutes de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, et dès le commencement du moyen âge on la trouve répandue dans les écoles, comme on peut le voir par le traité de Radbert *In Matthæum Lib.* VIII ; ainsi en est-il de la doctrine d'un bon ange pour chaque peuple, chaque ville, chaque église, chaque communauté, d'un mauvais ange pour chaque homme.

(1) *De Sacram.*, lib. I, p. V, cap. XXXIII. *Summa Sentent.*, tract. II, cap. VI.

Plusieurs auteurs ajoutent même, après Origène, que parmi les mauvais anges il y a un démon pour chaque vice, il y a le démon de l'orgueil, le démon de la luxure, de l'avarice, etc.

Qu'a pensé sur tous ces sujets Hugues de Saint-Victor ? On peut répondre que d'une manière générale Hugues se contente d'apporter les diverses solutions. Par exemple, sur l'étendue du ministère des anges : quelques-uns, dit-il, supposent que le ministère des anges et leur office s'étendent non seulement à la vie humaine mais à tout ce qui nous concerne suivant la disposition de Dieu ; que les mauvais anges eux n'ont pas le pouvoir d'attaquer l'homme *ex officio*, mais le reçoivent quelquefois par une permission spéciale (1). Puis étant donné que les bons anges sont occupés à nous garder comme les mauvais s'occupent à nous tenter, y a-t-il un ange pour chaque homme, ou bien un seul ange est-il préposé à la garde de plusieurs ? C'est chose difficile à savoir, dit Hugues, car il est probable qu'il y a plus d'hommes bons ou mauvais que d'anges élus ; comment dès lors chaque homme aurait-il un bon ange particulier chargé de le garder ? D'autre part il est question dans l'Écriture de l'ange de Tobie, de l'ange de Pierre, des anges des enfants, ce qui semble autoriser la croyance à l'existence d'un ange pour chaque homme. — Autre question. — La connaissance des anges peut-elle croître jusqu'au jugement dernier ? Oui, disent les uns, car le prophète met ces paroles dans la bouche des anges : « Quel est ce roi de gloire ? Quel est celui qui vient d'Edom, de Bosra, avec sa robe teinte de rouge ? » Leur connaissance ne diminue pas puisqu'ils n'oublient rien, mais leur intelligence peut jusqu'à la consommation des choses recevoir de nouvelles révélations. Pourtant saint Isidore semble réprouver cette doctrine, lorsqu'il dit : « Les anges savent toutes choses dans le Verbe de Dieu avant qu'elles se réalisent »; de même saint Grégoire dans ces paroles : « Que pourraient bien ignorer ceux qui ont la science de celui qui sait tout » ? Et ce que l'on demande à propos de la connaissance des anges, on est en droit de le demander aussi à propos de leur mérite (2).

(1) *De Sacram.*, lib. I, p. v, cap. XXXIV.
(2) *Summa Sentent.*, tract. II, cap. VI.

Le lecteur voit assez dans ce long exposé que les questions agitées par les théologiens sur la nature et les propriétés des anges étaient déjà nombreuses ; mais on s'aperçoit que les auteurs donnent seulement un abrégé très succinct de leurs leçons, sur tous ces points où la science d'alors n'était pas assez avancée pour fournir des conclusions satisfaisantes. Notre docteur a cela de particulier, que, le premier, il a réuni dans un seul cadre et avec une grande clarté d'exposition tous ces éléments avant lui dispersés, et son travail aura l'honneur mérité d'être présenté dans les écoles par Pierre Lombard comme le manuel classique de la théologie angélique à son époque.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

PHILOSOPHIE DE HUGUES.

CHAPITRE IV

LA THÉOLOGIE AU COMMENCEMENT DU XIIe SIÈCLE.

CHAPITRE V

NATURE ET SOURCES DE LA THÉOLOGIE.

CHAPITRE VI

LA NATURE DE DIEU, LES OPÉRATIONS DIVINES ET LE SALUT DE L'HOMME.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE TRINITAIRE.

CHAPITRE VIII

L'ŒUVRE DE DIEU ET LE PREMIER CHAPITRE DE LA GENÈSE.

CHAPITRE IX

LES ANGES.

FIN DU TOME PREMIER

Typ. M. SCHNEIDER, 185, rue de Vanves — Paris.

Mignon A - Les Or
et Hugues de Sa

	OCT 31 1930
15/11/48	
21/12/56	JAN 7 1957 135 BRANT AVE BRANTFORD
1/2/60	FEB 10 1960
23.v.61	AUG 20 1961
7.iii.69	L. Martin
7/4/69	Ron
5/14/75	JUL 2 1975

